ركن الدّين بن الملاحمی الخوارزمی

تحفة المتكلّمين
فی الردّ علی الفلاسفة

تحقيق و مقدّمه

حسن انصاری ویلفرد مادلونگ

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران
و
مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان

تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة

سلسلهٔ متون و مطالعات فلسفی و کلامی

۷

زیر نظر:

زابینه اشمیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعوانی، رضا پورجوادی،
نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، سیّد محمود یوسف ثانی

انتشارات:
مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران
و
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین ـ آلمان

Freie Universität Berlin

سسهٔ پژوهشي حکمت و فلسفهٔ ایران   مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

ة المتکلّمين في الردّ على الفلاسفة

کنالدين بن الملاحمي الخوارزمي

یق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ، حسن انصاري

، اول: ۱۳۸۷

رگان: ۱۲۰۰؛ قیمت: 300000

،: چاپ شادرنگ

افی: مهرآیین

چاپ و نشر برای مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران محفوظ است

ناسه :	ملاحمي خوارزمي، محمود بن محمد، ـ ۵۳۶ ق.
ن و نام پدیدآور :	تحفة المتکلّمين في الردّ على الفلاسفة / رکنالدين بن الملاحمي الخوارزمي تحقیق و مقدمه: حسن انصاري، ویلفرد مادلونگ؛ زیر نظر زابینه اشمیتکه [... و دیگران].
ـصات نشر :	تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران؛ برلین: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۷.
ـصات ظاهری :	نه + ۲۲۷ + ix ص.
ست :	سلسله متون و مطالعات فلسفی و کلامی؛ ۷
ک :	978-964-8036-47-3
یت فهرستنویسی :	فیپا.
شت :	زیر نظر: زابینه اشمیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعوانی، رضا پورجوادی، نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، محمود یوسف ثانی.
شت :	عنوان لاتینی شده: Tuhafat al-mutakallimin fil-rad ʿalāl-falāsifa
شت :	کتابنامه به صورت زیرنویس.
شت :	نمایه.
وع :	کلام معتزله..
وع :	فلسفهٔ اسلامی ـ نقد و تفسیر.
وع :	اسلام ـ عقاید ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
ـه افزوده :	انصاری، حسن.
ـه افزوده :	مادلونگ، ویلفرد (Wilferd Madelung)، ۱۹۳۰ ـ م.
ـه افزوده :	اشمیتکه، زابینه (Schmidtke, Sabine).
ـه افزوده :	مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
ـه افزوده :	مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
ندی کنگره :	BP ۲۰۳/۲/م ۷ ت ۳ ۱۳۸۷
ندی دیویی :	۲۹۷/۴۱۳
، کتابشناسی ملی :	۱۳۱۶۵۲۸

مقدّمه

تحفة المتکلمین في الرّدّ علی الفلاسفة، تألیف ابن الملاحمی، که بـین ۵۳۶ـ۵۳۲ﻫ/ ۱۱۴۱ـ۱۱۳۷م و کمتر از ۵۰سال پس از اثر مشهور غزالی (تهافت الفلاسفة) تألیف شده است، حتی در میان مـجامع دینی اسلامی، تا حدّ زیادی ناشناخته مانده است[۱]. طرد فزایندهٔ تـفکر مـعتزلی بـه عـنوان مـذهبی بدعت‌آمیز، در اسلام سنی و ممانعت از انتشار نوشته‌هایشان مانع گسترش آنان در بیشتر مناطق جهان اسلام شد. آثار ابن الملاحمی تنها در بین جامعهٔ شیعیان زیدی یمن، که کلام معتزلی هنوز در آن‌جا رواج داشت، شناخته بود و هر از گاهی، از سدهٔ ۸ـ۶ﻫ/ ۱۴ـ۱۲م، از آن‌ها نقل می‌شد[۲].

ابن الملاحمی انگیزهٔ نگارش ردیهٔ خود را در آغاز کتاب شرح می‌دهد. او، پیش از این، در کتاب دیگرش با عنوان کتاب المعتمد في اصول الدین نشان داده است که فلاسفهٔ مسلمان، همچون فارابی و ابن سینا، چگونه پذیرفتند تا دین اسلام را بر اساس عقاید فلاسفهٔ باستان عرضه کنند و در نتیجه آن‌را از بنیادهای اصیل و وحی پیامبران به دور سازند. با وجود این او دریافته است که شماری از فقها، به‌ویژه فقهای مکتب شافعی، مشتاقانه علوم این فیلسوفان متأخر را فراگرفتند و به اشتباه معتقد بودند که این

---

۱. برای پژوهشی اولیه دربارهٔ کتاب ابن الملاحمی نک:

W. Madelung, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", in Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (eds.), *A Common Rationality: Muᶜtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007, pp. 331-336.

۲. حُسام‌الدین الرصّاص (د: ۵۸۸ﻫ/ ۱۱۸۸م) عالم زیدی یمنی رساله‌ای در تأیید این سخن فلاسفه که وجـود زائد بر ماهیت است، نگاشت و در آن دیدگاه مخالف ابن الملاحمی در **تحفة المتکلمین** را نقل و رد کرد. نک: حسن انصاری،

"*Al-Barāhīn al-ẓāhira al-jaliyya ᶜalā anna l-wujūd zaʾid ᶜalā l-māhiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ", in *A Common Rationality*, pp. 337-348.

رصّاص در این‌جا، به عنوان فردی معتزلی از مکتب ابوهاشم جبّائی، با دیدگاه ابن الملاحمی که پیرو عقاید مکتب ابوالحسین بصری است، مخالفت می‌ورزد.

علوم می‌تواند آن‌ها را در بررسی علوم فقهی و اصول فقه یاری دهد. ابن الملاحمی هشدار می‌دهد که جامعهٔ مسلمانان ممکن است راه مسیحیانی را که رهبرانشان فلسفهٔ یونانی را برای تصویب باورهای خرافی در دینشان، همچون اقانیم ثلاثه و اتحاد با خدا، برگزیدند، ادامه دهد. او در کتاب خود در نظر داشته تا فساد آرای این فیلسوفان بعدی را که مدعی حمایت از اسلام و عرضهٔ آن بر اساس روش‌های خود بودند، آشکار کند. ابن الملاحمی کتاب خود را تحفة المتکلمین نامید، چراکه او هیچ اثر دیگری از شیوخ (معتزلی) خود نیافت که کاملاً به عقاید این فلاسفهٔ متأخر پرداخته باشد؛ فلاسفه‌ای که اسلام را بر اساس روش‌های خود تفسیر می‌کردند. او چنین می‌گوید که در این کتاب مسائلی را طرح کرده که پیش از آن هیچ متکلم مسلمانی به آن‌ها نپرداخته است.

ابن الملاحمی نه در این‌جا و نه در جای دیگری از کتاب خود هیچ نامی از غزالی نمی‌برد. او به‌وضوح توجهی به تهافت الفلاسفهٔ غزالی به عنوان ردیه‌ای قانع‌کننده بر عقاید کلامی ابن سینا ندارد. همان‌طور که او یادآور می‌شود، عقاید فلاسفه با مُجْبِره یکی است و غزالی، به عنوان متکلم اشعریِ متعلق به گروه مُجْبِره، از جبر و تأیید این‌که خداوند، به رغم این‌که خیر محض است، منبع همهٔ شرور در عالم است، حمایت می‌کند. برای ابن الملاحمیِ معتزلی، عقایدِ اسلامی واقعی ارادهٔ آزاد انسان را ثابت و خداوند را از هر گونه دخالت در شرور مبرّا می‌داند. ابن الملاحمی همچنین به خوبی آگاه است که غزالی در عقاید باطنی و صوفیانهٔ خود، بیشترِ آرای کلامی ابن سینا را ـ که در تهافت الفلاسفهٔ خود رد کرده است ـ اختیار و از آن‌ها دفاع کرده است. او در واقع چندین جا، از کتاب دیگر غزالی با عنوان مسائل المضنون به من غیر أهله نقل و آن‌ها را نقد می‌کند. غزالی در این کتاب برای باورهای اسلامی مربوط به آخرت، همچون معاد، میزان، حساب، شفاعت و صراط، تفاسیری مطابق با آرای فلاسفه بیان می‌کند. ابن الملاحمی چنین توضیح می‌دهد که او مطمئن نیست آیا مؤلف ـ که نام او را نمی‌بَرَد ـ در این‌جا به واقع نظرات فلاسفه را بیان می‌کند، چراکه آنان، به طور معمول، در کتاب‌های خود به این موضوعات عنایتی ندارند (ص ۱۹۴ ـ ۱۸۶). از این رو روشن است که ابن الملاحمی در اتهام به فقهای شافعی، به ویژه در اتهام به استفاده از آرای فلسفی در آموزه‌های فقهی، غزالی را در زمرهٔ دیگران محسوب می‌کند.

در مقایسه با غزالی که ردیهٔ خود را تنها بر شماری از موارد خاص از آرای فلسفی ـ که او آن‌ها را بدعت آمیز می‌داند ـ متمرکز می‌کند، ابن الملاحمی نقدی مفصل بر مباحث کلامی ابن سینا و مکتب او به دست می‌دهد. منبع اصلی او برای آرای فلاسفه رساله‌ای است از مؤلفی ناشناخته در بارهٔ تعالیم فلسفی ابن سینا. بیشتر این رساله را غزالی در مقاصد الفلاسفهٔ خود آورده است. اکثر قسمت‌های این رساله، نقل شده از سوی ابن الملاحمی کاملاً با متن نقل شده از سوی غزالی یکی است. اما، در برخی جاها

تفاوت‌های آشکار و قابل ملاحظه‌ای به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد ابن الملاحمی از مقاصد الفلاسفة نقل نمی‌کند.

همچنین در مقایسه با غزالی، ابن الملاحمی به دفعات مستقیماً از نوشته‌های فلاسفهٔ متأخر نقل می‌کند. این‌ها شامل نقل‌هایی از آثار ابن سینا همچون الاشارات و التنبیهات، کتاب الشفاء، کتاب المبدء و المعاد (فصل «في سعادة النفس»)، مقالة في القوى الانسانية، و کتاب النفس می‌شود. به نظر می‌رسد ابن الملاحمی تحریر متفاوتی از متن موجود و چاپ شدهٔ کتاب الشفاء در دست داشته است. نیز دانسته نیست اثری با عنوان کتاب النفس به کدام یک از آثار ابن سینا مربوط می‌شود. او دو بار نیز از خطبه‌ای منسوب به ابن سینا نقل می‌کند که در آن این اعتقاد مسلمانان مبنی بر این‌که خداوند برای کمک به انسان‌ها فعالیت می‌کند و عبادت بندگان در او اثر می‌گذارد، به سُخره گرفته شده است (ص ۱۲، ۱۰۲). ابن الملاحمی از رساله‌های فلاسفهٔ پس از ابن سینا نیز نقل می‌کند، اما هیچ نامی از آن‌ها نمی‌برد. ممکن است در آینده، هنگامی که تحقیقات در بارهٔ مکتب فلسفی اولیهٔ ابن سینا رو به پیشرفت گذارد، بتوان این منابع را شناسایی کرد. متنی از فیلسوفی دیگر در نقد نظریهٔ ابن سینا در بارهٔ علت حرکت جاودانهٔ افلاک سماوی (ص ۱۲۲ـ۱۲۰) در کتاب الشفاء از نظر سبک شبیه به نقد دیگری بر آرای ابن سینا در کتاب المعتبر ابوالبرکات بغدادی است. اما اکنون هیچ اثر دیگری از این معاصر ابن الملاحمی ـ که این نقل باید از آن شده باشد ـ در دست نیست. عبارت دیگری از فردی ناشناخته در ص ۶۷، س ۲۱ـ۲۰، نیز در بخش چاپ‌نشدهٔ کتاب المعتمد ابن الملاحمی نقل شده است. دانسته است که این عبارت از کتابی با عنوان کتاب المصباح، که مؤلف آن نیز شناسایی نشده، نقل شده است.

ابن الملاحمی در طرفداری از عقیدهٔ خود هر از گاهی از ابوالحسین بصری و اثرش با عنوان کتاب تصفّح الأدلة ـ که بخش عمدهٔ آن گم شده است ـ نقل می‌کند. ابوالحسین بصری، بنیادگذار آن بخش از مکتب معتزلی که ابن الملاحمی پیرو آن است، هم‌دورهٔ ابن سینا بود و کاملاً در دانش‌های فلسفی تعلیم دیده بود. اما با این وجود، روشن است که او برای ردّ کلام فلسفی کوشش روشمندانه‌ای نکرده است. دیگر مؤلف معتزلی که ابن الملاحمی با تأیید از کتاب المعاد او نقل می‌کند، ابوجعفر محمّد بن یعقوب الجدیدی است. الجدیدی در این کتاب آرای ثنویان، زرتشتیان، صابیان و مذاهب دیگر و همچنین آرای فلاسفه را در بارهٔ نفس انسانی و اعادهٔ معدوم (در جسمانیات) شرح و نقد می‌کند. ابن الملاحمی نقد الجدیدی بر آرای ابوبکر رازی را در بارهٔ نفس نقل می‌کند. با این حال الجدیدی ظاهراً در باب عقاید ابن سینا بحثی نمی‌کند و احتمال دارد اثر او پیش از ابن سینا تألیف شده باشد.

ابن الملاحمی فصل ویژه‌ای را به عقاید باطنیه و شرح آن، عمدتاً بر اساس تعالیم و روش‌های

فلاسفه، اختصاص داده است. او در این‌جا از رسالهٔ گمشدهٔ جدلی و ضد اسماعیلی اثر محمّد بن زید بن رِزام الطائی ـ که ابن ندیم نیز در کتاب الفهرستِ خود به آن ارجاع داده است ـ نقل می‌کند. ابن الملاحمی در انتهای کتاب به اثری از ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو با عنوان الرسالة الناصحة، استناد می‌کند. ابن هندو، که خود پزشکی تعلیم‌دیده و در دانش‌های فلسفی آموزش دیده است، دوستی را به سبب ابراز فخرفروشانهٔ عقاید فلسفی بیگانه سرزنش و استهزا می‌کند و او را به توجه به ارزش‌های والای قرآن و دین اسلام فرا می‌خواند.

* * *

تصحیح این کتاب بر اساس دست‌نویس منحصر به فرد و تازه‌یابی[3] از آن بوده است. این دست‌نویس به خط نستعلیق، به دست کاتبی ایرانی و به تاریخ ذوالحجهٔ ۱۱۰۴هـ/آگوست ۱۶۹۳م است و مهر کتابخانهٔ ناصریهٔ لکهنو را بر خود دارد و اکنون در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی نگه‌داری می‌شود. این نسخه بر اساس انجامهٔ آن، از روی دست‌نویسی به تاریخ رجب ۶۹۳هـ/ ژوئن ۱۲۴۴م، یک قرن و نیم پس از فوت مؤلف اثر، استنساخ شده است. کاتب این نسخهٔ اصل، بر اساس اصطلاحات به کار رفته در عبارت دعایی آن، فردی زیدی بوده است. نسخه به‌وضوح آسیب دیده بوده و برخی از جاهای آن ناخوانا بوده است. دست کم یک برگ آن (نک: ص ۱۱۴) افتاده بوده است. کاتب نسخهٔ در دست سعی کرده آن‌چه را که می‌بیند، بدون فهم کامل آن استنساخ کند. او هر از گاهی جاهایی را در نسخه خالی می‌گذارد، اما بیشتر آن‌ها را پنهان می‌کند. خود نسخه نیز آسیب دیده و حواشی برگ‌های پایانی آن بریده شده است. در نتیجه متن نسخه در جاهای زیادی نیاز به تصحیحات گسترده‌ای برای بازیابی کامل معنا دارد. در بخشی که از رسالهٔ ابن هندو نقل شده مواردی را به گونهٔ مناسب نمی‌توان تصحیح کرد. آن بخش‌ها همان‌طور که در نسخه آمده در پانویس‌ها نقل شده است.

* * *

همکارانی چند بخش‌هایی از متن تصحیح شده را در مراحل متعددی خوانده‌اند و در اصلاح آن مشارکت داشته‌اند. ما در این‌جا از ف. زیمرمان (F. Zimmermann)، او. رودُلف (U. Rudolph)، هگای بن ـ شمّای (H. Ben-Shammai)، و. قاضی و گ. وان گلدر (G. van Gelder) برای پیشنهادهای با ارزششان

۳. نک: حسن انصاری، «کتابی تازه‌یاب در نقد فلسفه: پیداشدن کتاب تحفة المتکلمین ملاحمی»، در: نشر دانش، سال ۱۸، ش ۳ (پاییز ۱۳۸۰هـش)، ص ۳۲-۳۱.

و نیز، به ویژه از زابینه اشمیتکه، که بدون همکاری فعالانهٔ او این نسخه به چاپ نمی‌رسید، و همچنین از موقوفهٔ فریتس توسن (Fritz-Thyssen-Stiftung) برای حمایت مالی دراین چاپ، تشکر می‌کنیم.

منابع

ابن سینا: الاشارات و التنبیهات. به کوشش سلیمان دنیا. قاهره ۴۸-۱۹۴۷م.

ـــــ کتاب الشفاء: الالهیات. به کوشش جورج قنواتی و سعید زاید. قاهره ۱۳۸۰ه/ ۱۹۶۰م.

ـــــ کتاب المبدء و المعاد. به کوشش عبدالله نورانی. تهران ۱۳۶۳هش / ۱۹۸۴م.

ـــــ «الرسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها». در: تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات. قاهره ۱۳۲۶ه/ ۱۹۰۸م.

انصاری، حسن: «کتابی تازه‌یاب در نقد فلسفه: پیداشدن کتاب تحفة المتکلمین ملاحمی»، در: نشر دانش، سال ۱۸، ش ۳ (پاییز ۱۳۸۰هش)، ص ۳۲-۳۱.

رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی: کتاب المعتمد في اصول الدین. به کوشش مارتین مکدرموت و ویلفِرِد مادلونگ. لندن ۱۹۹۱م.

ـــــ کتاب الفائق في اصول الدین. به کوشش ویلفِرِد مادلونگ و مارتین مکدرموت. تهران ۱۳۸۶هش / ۲۰۰۷م.

غزالی: مقاصد الفلاسفة. به کوشش سلیمان دنیا. قاهره ۱۹۶۱م.

Anṣārī, Ḥasan: "*Al-Barāhīn al-ẓāhira al-jaliyya ʿalā anna l-wujūd zaʾid ʿalā l-māhiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ", in Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007, pp. 337-348.

Madelung, Wilferd: "Ibn al- Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", in Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007, pp. 331-336.

فهرس المحتويات

باب في ذكر جملة ما قالوه في حدوث العالم وإثبات الصانع وصفاته وفيما وصلوه بذلك من ذكر أفعاله تعالى ٤

باب في ذكر موافقة أقاويلهم لأقاويل المتقدمين من الفلاسفة والصابئة والثنوية والدهرية والمجوس والنصارى ٦

باب في ذكر ما رجّحوا به اختيارهم في كون البارئ موجباً على اختيار المسلمين ٩

باب القول في حدوث العالم ١٥

فصل فى بيان حقيقة وجود العالم وحدوثه ١٦؛ فصل في ذكر الدلالة على حدوث العالم ١٧؛ فصل في استدلالات الفلاسفة لحدوث العالم ٢٨؛ فصل فيما طعنوا به في دلالة المسلمين لحدوث العالم ٣٢

باب في إثبات المحدِث للعالم ٣٨

باب القول في صفات البارئ تعالى ٤٣

فصل في ذكر قول المسلمين في إثبات صفاته تعالى ٤٤

باب في ذكر الفرق بين القادر والموجب والدلالة على أن القادر غير موجب ٤٨

باب فيما استدلوا به على أن البارئ موجب لذاته ٥٢

باب في ذكر مقالة الفلاسفة في صفات الله على التفصيل ٥٨

فصل في ذكر مقالتهم في صفاته الراجعة إلى الإثبات ٦٧؛ فصل في ذكر مقالتهم في كونه تعالى عالماً ٦٩؛ فصل [في كونه مريداً] ٩٢؛ فصل [في كونه قادراً] ٩٤؛ فصل [في كونه عاشقاً ومعشوقاً لذاته] ٩٨؛ فصل [في كونه جواداً] ١٠٣؛ فصل [في قولهم أن لله كماً] ١٠٤؛ فصل [في كونه حكيماً] ١١٠

[باب في قولهم في الأجسام السماوية] ١١٤

باب في إثبات العقول المجردة ١٢٣

باب في قولهم في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول وهو ذات البارئ تعالى ١٣٠

باب القول في التكليف والشرائع ١٣٥

فصل [في قول ابن سينا أن فعل العبد موجب فيه] ١٤٤

باب الكلام في النبوة ١٤٧

باب الكلام في النفس ١٥٤

فصل في إبطال القول بالنفس ١٥٦

باب في أحكام الآخرة ١٦٨

باب [في قولهم أن بقاء المحدَث هو ببقاء علته] ١٧٠

باب القول في الإعادة ١٧٥

باب القول في الثواب والعقاب وما يتقدمها مما ورد به السمع وموضعها ١٨٠

فصل [في الميزان] ١٨٨؛ فصل [في الحساب] ١٩٠؛ فصل [في الشفاعة] ١٩٠؛ فصل [في الصراط] ١٩٢؛ فصل [في ثواب المطيع وعقاب العاصي] ١٩٤

باب في أن القول بالمعنى الباطن في خطابه تعالى هو قول باطل ٢٠٩

فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام ٢٢١

فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات ٢٢٢

فهرس أسماء الكتب والرسائل ٢٢٤

فهرس الآيات القرآنية ٢٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه أستعين // [١ب]

﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[١] والدين القيّم الصدق، حمداً يستجلب موادّ النعمة، ويستوجب زيادة الرحمة، ويُظفر من نعمه العظام، بالهداية إلى معرفة حقيقة الإسلام، والتمسك بما جاءت به الأنبياء عليهم السلام، والصلاة على نبينا محمد سيد الأنام، وعلى آله وخلفائه والصحابة أئمة الإسلام.

ثم الذي حداني على تصنيف هذا الكتاب بعد ما فرغت من تصنيف كتاب المعتمد في الأصول، وحكمت فيه على أرباب الملل كلها على التفصيل، وأوردت فيه الكلام على ما يختاره المتأخرون من فلاسفة الإسلام، كالفارابي وأبي علي بن سينا وأصحابهم، في حدوث العالم وإثبات الصانع القديم وصفاته، وقولهم في التكليف وحقيقة المكلف وحقيقة النبوة وشرائع الأنبياء والمعاد، وبينت فيه أنهم خرّجوا دين الإسلام على طرائق الفلاسفة المتقدمين، وإنما خرجوه عن ذلك، أعني عن حقيقة الإسلام وعن دين الأنبياء عليهم السلام، [فلم يصيبوا الحق في] قليل ولا كثير، أني نظرت في زماننا إلى كثير من المتفقهة حرصوا على تحصيل علوم هؤلاء الفلاسفة المتأخرين، ومنهم فرقة ينتسبون إلى التمسك بمذهب الشافعي، فاعتدّوا أن ذلك يُكسبهم الوقوف على التحقيق في أصناف العلوم حتى في علوم الفقه وأصوله، وذلك منهم ظن كاذب، ورجاء خائب، وضلال [سائب]، ومطمع في الهدى غائب، وتبعهم على ذلك بعض متفقهة الحنفية. وإنما [وقعوا] في ذلك لطلبهم علم الفقه لا على وجهه، لأن هذا العلم ينبغي أن يتقدمه العلم بأصول الفقه، // وعلى العلم بأصول الفقه [يتقدم] العلم بأصول [٢أ] الإسلام، وبهذه العلوم يؤمَن من أن يختلس المرء عن حقيقة الإسلام. وغالب ظني أنه يؤول أمر الإسلام في أمّتنا إلى ما آل إليه أمر النصارى في دين عيسى عليه السلام، فإن رؤساءهم مالوا إلى علم اليونانيين في الفلسفة حتى انتهى أمرهم إلى أن خرّجوا دين عيسى عليه السلام على طريق الفلاسفة، فوقعوا فيما وقعوا من الأقانيم الثلاثة والاتّحاد وصيرورة عيسى إلهاً بعد أن كان إنساناً، إلى غير ذلك من الجهالات.

---

٤ نعمه] نعمته ٨ كالفارابي] كفارابي ١٠ وبينت] ويثبت ١٥ سائب] بياض في الأصل ١٦ وقعوا] بياض في الأصل ١٩ في[1]] من ٢٠ انتهى] ابتنى

---

[١] سورة الأعراف (٧): ٤٣

فأردت أن أبين في كتابي هذا ما ذهب إليه هؤلاء المتفلسفة القائلون بزعمهم بالإسلام من تخريج الإسلام على طرقهم، وأبين فساد ذلك وأشرح علل كل من مال إليهم واغترّ بهم لأجل علومهم الدقيقة في غير العلوم الدينية. وسميته تحفة المتكلمين، لأني ما رأيتُ من تصنيف شيوخنا كتاباً يشتمل على ما ذهب إليه هؤلاء المتفلسفة المتأخرون في تخريج الإسلام على طرقهم ولا على ما يحتجون به لذلك وعلى الجواب عنه، فألحقتهم بهذا الكتاب واهتديت إليه بما لم يسبقنى إليه أحد من متكلمي الإسلام. وأنا أحكي أولاً ما قاله القوم في حدوث العالم وإثبات الصانع وصفاته، وما قالوه في النبوة والشرائع والمعاد والثواب والعقاب على الجملة، ثم أذكر موافقة مذاهبهم لمذاهب الدهرية والثنوية والنصارى اليونانية، ثم أذكر ما رجحوا به مذهبهم في ذلك على مذهب المسلمين، ثم أذكر تفاصيل أقوالهم فيما أجملته عنهم واحتجاجاتهم لذلك وأجوبتنا عنها، بعد أن أذكر في كل باب قول المسلمين في ذلك وما ينصر به قولهم. وأنا أستعين بالله على إتمام ما قصدته وأسأله العصمة عن الزلل فيما أوردته، إنه نعم المولى ونعم المعين.

[٢ب] باب في ذكر جملة ما قالوه في // حدوث العالم وإثبات الصانع وصفاته وفيما وصلوه بذلك من ذكر أفعاله تعالى

اعلم أنهم قالوا: إن العالم محدث، لكنهم قالوا: إن حدوثه ليس كحدوثٍ من جهة الزمان، أي ليس بحدوث بمعنى أنه سبقه عدم كما يقوله المسلمون، وإنما هو محدث بمعنى أنه ممكن الوجود بذاته وإن كان موجوداً لم يزل. وربما قالوا: إن معنى ذلك أنه ليس بموجود من ذاته، بل هو موجود بعلّته، وما ليس بموجود من جهة ذاته فهو محدَث. قالوا: وله محدِث وفاعل، لكن فاعله علّة موجبة، وقالوا: إنه تعالى محدِث وفاعل لجميع المحدَثات على معنى أن ذاته علة موجبة لأول الأسباب الموجَبة التي يتسلسل منه الأسباب والمسببات المنتهية إلى عالم الكون والفساد، ويعنون بعالم الكون والفساد عالم الطبيعة، وهو ما تحت فلك القمر من الأسطقسات كالنار والهواء والماء والأرض. ولهذا سموا ذاته تعالى بأنه العلة الأولى وأنها علة العلل. ثم قالوا مع هذا:

---

٢ وأشرح] وارسخ | مال] قال ٩ أجملته] احملته ١٠ وأجوبتنا] واجوبتها | ينصر] يبصر ١٦ بمعنى[1]] يعنى
٢٢ مع] الى مع

إن ذاته تعالى حية قادرة عالمة مختارة مريدة بصيرة، قالوا: وهو تعالى موجود واجب الوجود بذاته، وسائر الصفات من كونه تعالى حياً قادراً عالماً ومريداً ترجع إلى وجوب وجوده، لأنه تعالى وجود محض لا ماهية له وأنه واحد من كل وجه لا يجوز عليه الكثرة بوجه من الوجوه، وهو تعالى عقل بمعنى أنه بريء عن الموادّ، وهو يعقل ذاته وذاته معقولة له وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً هو أمر واحد، ومع هذا قالوا: إن لذاته كهاً لا يعلمه إلا هو.

قالوا: وإذا كان تعالى علة العلل فأول ما أوجبه ذاته هو العقل، ثم ذلك العقل أوجب عقلاً آخر وفلكاً، ثم أوجب العقل عقلاً آخر وفلكاً آخر، إلى أن صارت العقول عشرة والأفلاك تسعة، وهذه العقول عندهم هي الملائكة، // وإنها بسيطة بريئة عن المواد نيّرة، [١٣]
وقالوا: إن ذاته تعالى خير محض يُفيض الخير على العقل الأول، ثم يفيضه الأول على الثاني، ثم كذلك إلى العاشر، والعقل يفيض منه الخير على النفس. وأثبتوا للأفلاك أنفساً، وقالوا: إن الأفلاك نيّرة ناطقة متقربة إلى الله تعالى. وأثبتوا لكل إنسان نفساً مدبرة لبدنه، وجعلوا نفوس الأنبياء عليهم السلام أشرف من نفوس غيرهم، تُفيض عليها من العقول العلوم، وتتصل بالجواهر الشريفة، وهي الملائكة، فتستفيد منها بالوحي العلوم. وقالوا: إن النبي يراد لنظام العالم بأن يشرع لهم السُنن التى بها يتعادلون ويتكافّون عن المظالم، لأن الناس لا بدّ من أن يجتمعوا فيكفي بعضهم لبعض مصالح دنياهم، وعند الاجتماع يتوقع منهم البغي والمظالم، ولا بدّ ممن يحملهم على مصالحهم ويكفّهم عن مظالمهم، وهو خليفة الله في أرضه ما دام حيّاً، فإن خرج من الدنيا فخليفته من بعده مدبّرهم بالسنن المنقولة عن النبي، فيحصل بذلك نظام العالم، وما يُحمل عليه العوامّ من الشرائع والسنن التي يصح بها دنياهم هو التكليف.

فأما الثواب والعقاب فهو سعادة نفس الإنسان وشقاوتها. فأما سعادتها فهو بتكميل النفس بأمرين، بالتزكية والتحلية. فأما التزكية فتطهيرها عن رذائل الأخلاق، وأما التحلية فبأن ينقش فيها حلية الحق حتى ينكشف لها الحقائق، بل الوجود كله، انكشافاً موافقاً للحقيقة بحيث لا جهل فيها ولا لبس، وذلك باكتساب علوم الفلسفة. فإذا كمل النفس بالأمرين وزال شغلها بتدبير البدن ارتفع الحجاب بينها وبين العقل الفعّال، فيفيض منه عليها العلوم، ودام الاتّصال بينهما، وإنما كان هذا سعادة لأن ذلك لذّة عظيمة لا تدخل تحت الوصف. فأما شقاوتها، وهو

٣ ماهية] محية ٨ نيّرة] منيرة ١٦ ممن] من ٢٠ رذائل] رزائل ٢١ انكشافاً] انمسافا ٢٢ بالأمرين] بامرين
٢٣ ودام] ودوام

العقاب، فهو أن تُحجب النفس عن هذه السعادة. وإنما تحجب عن ذلك بأن تتبع في الدنيا الشهوات وتقتصر بها على مقتضى الطبع، ويتأكد شوقها إلى درك السعادة، ويفوت بموت [٣ب] البدن آلة درک السعادة، // ويبقى شوقها ويروعها ويمنع من الاتصال بالعقل الفعّال، وذلك ألم عظيم. فهذا هو الثواب والعقاب، لا ما يقوله المسلمون من الملاذّ في الجنة والعقاب في النار، وقالوا: إن العالم يبقى كذلک ولا يجوز على الأفلاک الفساد.

فهذه جملة أقاويلهم التي يخرّجون عليها قواعد الإسلام وقواعد الشرع.

باب في ذكر موافقة أقاويلهم لأقاويل المتقدمين من الفلاسفة والصابئة والثنوية والدهرية والمجوس والنصارى

ذكر بعض العلماء أن الفلاسفة المتقدمين أجمعوا على قول في البارئ تعالى وهو أنه علة العلل، ودونه العقل ودون العقل النفس ودون النفس الطبيعة والجرم، وتحت الطبيعة والجرم هذه الأشخاص الكائنة الفاسدة، هذا هو الأصل الذي اتفق عليه أصحاب فيثاغورس وأصحاب أرسطو. واعلم أنهم ليس يعنون بقولهم: إن العقل دون البارئ، أنه دونه في المكان، وكذلک قولهم: إن النفس دون العقل، لأنهم لا يثبتون للعقل ولا للنفس جهة ومكاناً، وإنما يعنون به أنه دونه تعالى، أي البارئ موجبه وأن العقل موجَب، والعلة أشرف من المعلول، وربما قالوا: إن العلة أقدم من المعلول، وليس يعنون به أنه يتقدمه بالزمان، وإنما يعنون به المعنى الذى ذكرناه. ثم قال هؤلاء، أعنى أصحاب فيثاغورس وغيرهم: إن البارئ هو الخير المحض، يفيض جوده وخيره على العقل، فيقتبس منه الفضائل، والنفس تقتبسها من العقل فتفيضها على الطبيعة، فما وجد من فساد فمن قبل الطبيعة لرذالتها وخساستها.

ثم جاء بعد هؤلاء المتقدمين من الفلاسفة الصابئة والمنانية والديصانية والمجوس والنصارى، فعن المتقدمين استقوا وسرق بعضهم من بعض. أما الصابئة فقد قالوا بإثبات العقول العشرة، [٤أ] // وسموها الملائكة، وجعلوا النجوم مدبّرة للعالم بمعنى أنها يوجب تحريكُها ومفارقتها ومقارنتها ما يَحدُث في هذا العالم من الكون والفساد، وكذلک يقول به الفلاسفة المتأخرون على ما نحكي

---

١ وإنما] وانه ٢ بها] لهم ٧ والصابئة] الصابئة ٩ الفلاسفة] لعلماء الفلاسفة ١٢ أرسطو] اسطوب ١٩ الفلاسفة] فلاسفة ٢٠ استقوا] اسبقوا

ذلك عنهم في ذكر أفعال الله تعالى بزعمهم. وأما الفلاسفة المنانية والديصانية فقد جعلوا العالم ممتزجاً من أصلين، أحدهما خير محض وهو النور، والآخر شر محض وهو الظلمه، وزعمت المنانية أن الظلمة تقتبس الخير من النور، وزعمت الديصانية أن النور يفيض الخير على الظلمة، وكل واحد من هذين الفريقين قسموا النور والظلمة إلى أقسام خمسة وأفردوا من النور شيئاً وجعلوه هو الإله، كما أن الفلاسفة أفردوا من العقول والنفوس البارئ وجعلوه الإله، وأفردوا، أعني الثنوية، من الأقسام الخمسة شيئاً جعلوه الملائكة، وكذلك الفلاسفة أفردت العقول من النفوس والأجرام وغيرها وسمّتها الملائكة. وأما المجوس فقالوا بمذهب المنانية، وقسموا النور ثلاثة أجناس روحانية ونفسانية وجرمية، وجعلوا الروحانية أشرف من النفسانية والنفسانية أشرف من الجرمية، وهذا هو مذهب الفلاسفة، فإنهم جعلوا البارئ أشرف من العقل، والعقل أشرف من الطبيعة.

ثم جاءت النصارى، وهم يونانية، فقالت: إن البارئ تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم، أقنوم الأب وهو ذات البارئ، وأقنوم الابن وهو [النطق، أي] العلم عندهم، وأقنوم روح القدس وهو الحياة، فأقامت الأب مقام ما سمته الفلاسفة البارئ، والابن مقام العقل عند الفلاسفة، وروح القدس مقام النفس عندهم، وربما تسمي النصارى البارئ ثلاثة في واحد، والنطق عند الفلاسفة هو العقل // والحياة عندهم هو النفس. [٤ب] وأما الدهرية فزعمت أن العالم مركّب من الطبائع الأربعة النار والهواء والماء والأرض، وأكثرهم أثبتوا في هذه المركبات من الطبائع الأربع روحاً تدبرها وتفعل فيها الأفعال لطبعها، ولا بدّ من أن يثبتوا للروح التميز والعلوم، والروح عند هؤلاء بمنزلة العقل والنفس عند الفلاسفة.

ثم اتفق جميع هذه الفرق على أن البارئ والعقول والنفوس والنور والظلمة والروح مطبوعة على أفعالها موجبة لها، فليس عند الكل فعل اختياري على التحقيق، ومتى سمعتهم يقولون: إنه فعل اختياري، فإنما يعنون أنه موجَب عن علته مع اقتران العلم به، ولم يُثبتوا فعلاً يوجد ممن يؤثره على جهة الصحة كالقادر عند المسلمين على ما سيرد عليه البيان في الفرق بين القادر والموجِبات إن شاء الله. وفِرق الدهرية، إن كانت أقدم من الفلاسفة، فالفلاسفة أخذت منهم، وإن كان المتقدمون من الفلاسفة أقدم من الدهرية فالدهرية أخذت منهم. ثم

---

٥ وجعلوه[1]] وجعلوا ٨ وقسموا] وقسمت ١١ ثلاثة] ثلثة ١٤ واحد] ناطق ١٦ أثبتوا] اثبت ١٧ التميز] التميز ٢٢ ممن] من

جاءت هؤلاء المتفلسفة المتأخرون فخرّجوا ما تدين به المسلمون من الإسلام على مذاهب هؤلاء المذكورين من الفلاسفة، وقالوا: إنه هو الإسلام وهو الحق دون ما يعتقده المسلمون من دين الإسلام، ووافقهم على ذلك الملحدة والقرامطة الباطنية المنتسبون إلى قرمط، وهم معتقدون بما يعتقده الفلاسفة من العقل والنفس والطبيعة وعالم الكون والفساد، وبثوا الدعاة في الآفاق يدعون إلى هذه المذاهب بحِيَل لهم ومراتب في دعواهم مع إخفاء السر، ولم يتمكنوا من إظهار الدعوة إليه.

[٥أ] ثم ظهر من المتفقهة // من خالط الفلاسفة وتلمذ لهم من غير بصيرة منهم بحجج المسلمين، فظنوا أن الحق ما خرّج عليه الفلاسفة الإسلام، فجعلوا يدعون إلى ذلك. ورأيت بعض الموسومين بالتفقه في مذهب من مال إلى هؤلاء الملحدة فكان يزيّن في قصصه للعوامّ أقوال الفلاسفة بعبارات يعبّرها ويعيّنها ويدعو بها إلى مذاهب هؤلاء القوم، وفتنة هؤلاء أعظم من فتنة الملحدة الباطنية لأنهم يتمكنون من إظهار ما يخفيه الباطنية من حيث اشتهروا بالفقه، فظن العوام أنهم يدعون إلى الإسلام فاعتبروا بهم، وليس ما يدعون إليه مما دعت إليه الأنبياء في شيء. ويقع لي أن الله تعالى ما بعث رسولاً في زمن من الأزمان إلا [رد] على هؤلاء الفلاسفة ومقلديهم، ثم أدبر عليهم ودعا إلى حقيقة ما يعتقده المسلمون في دين الإسلام، فهم أعداء الأنبياء عليهم السلام في كل زمان، ويقع لي في قوله تعالى في القرآن ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾[٢] أنه تعالى عنى به الفلاسفة المدّعين للعلم بالحقائق، لأن من عادتهم الازدراء بمن لا يعلم علومهم، فلما جاءتهم رسلُهم آتية بالمعجزات ودلائل التوحيد الظاهرة ازدروا بالأنبياء وعلومهم معجبين فرحين بما عندهم من العلوم، لأن لهم علوماً لا مطعن فيها ولا تعلق لها بأصول الديانات، كالعلوم التى يسمونها الرياضيات نحو علم الحساب والهندسة وأشباهها، وإذا كان القائلون منهم بالأنبياء مخالفين لهم في الحقيقة فكيف من لا يقول بالأنبياء؟

[٥ب] وإذا علم ما ذكرنا كان حقاً على المسلمين أن يبذلوا وسعهم // في كشف عوارهم وحل شبههم ونصرة ما يختاره المسلمون على اختيارهم.

---

١٠ ويدعو بها] ويدعونها ١١ من[١]] عن | الباطنية[١]] + من حيث اشتهروا بالفقه ١٤ ودعا] واعر ١٥ قوله] اقوله

---

[٢] سورة غافر (٤٠): ٨٣

باب في ذكر ما رجّحوا به اختيارهم في كون الباري موجباً على اختيار المسلمين

قد بينا أنهم يذهبون إلى أن ذاته تعالى علة موجبة وأنها علة العلل، والمسلمون يذهبون إلى أنه تعالى قادر مختار يوجِد أفعاله بحسب دواعي الحكمة، وما يوجِده يصح أن لا يوجده. قالوا: وهذه الفاعلية التي هي إيجاد الفعل من غير قصد وغرض أعلى وأجلّ، فكانت أولى به تعالى من الفاعلية الأخرى، قالوا: لأن الفاعل إما أن يفعل بطبع كالنار تحرق والشمس تنوّر وإما بإرادة كالإنسان يمشي، وكل فاعل لغرض ينبغي أن يكون غرضُه مرجّحاً لوجود الفعل على عدمه، إذ لو لم يكن كذلك لم يكن بأن يميل إلى إيجاد الفعل أولى من عدمه، وكل فاعل له غرض في الفعل فهو ناقص، لأن حصول ذلك الغرض هو أولى من لاحصوله، فإذاً له شيء في نفسه من الخيرات مفقود عنه يحصل له بالفعل، فيكتمل به ولا يكون كاملاً بذاته، قالوا: وقول من قال: إنه تعالى يفعل لا لفائدة يرجع إليه، بل إلى غيره، غلط، لأنه يقال له: لحصول الفائدة لغيره هو في حقه أولى من لاحصولها، فإن كانت إفادته أولى فقد استفاد في نفسه بإفادة غيره، وإن لم يكن له في إفادة غيره فائدة ترجع إليه عاد السؤال بأنه لم أفاد غيره؟ وإذا كان في الإمكان ذات يلزم منه المعلول لذاته، ويفيض منها وجود غيره من غير غرض، كانت هذه الفاعلية أعلى وأجلّ. // [١٦أ]

والجواب: يقال لهم: قولكم أن الفاعل متى كان فاعلاً لغرض وقصد فإن غرضه يكون مرجّحاً لوجود فعله على عدمه، هي قضية مسلّمة، وقولكم أن كل فاعل لغرض فهو منقوص، قضية غير مسلمة على الإطلاق. يبين هذا أن الغرض للفاعل في الفعل قد يكون نفعاً راجعاً إليه، ومتى لم يجد ذلك النفع فإنه ينتقص، ولا شبهة في أن هذا الفاعل منقوص، ومتى كان الغرض في الفعل غرض حكمة نحو غرض الإحسان إلى الغير فقط فإنه لا يكون نقصاً، بل يكون كمالاً وتفضّلاً وجوداً، ولهذا متى علم العقلاء هذا الغرض من فاعله فإنهم يمدحونه ويفضّلونه على من لم يحسن إلى غيره، ويعللون حسن مدحه بأنه جواد محسن متفضل. قال الشاعر:

وَأَحْسَنُ وَجْهٍ فِي الوَرَى وَجْهُ مُحْسِنٍ ‏ ‏ وَأَيْمَنُ كَفٍّ فِيهِمُ كَفُّ مُنْعِمِ

---

١١ لاحصولها] حق لها ١٩ فإنه] وإنه

ولهذا يوجبون شكره وتعظيمه، ومتى عرفوا منه أن معظم غرضه في فعله هو غير الإحسان فإنهم لا يوجبون شكره ويذمونه، نحو أن يفعله ليمدح به، ويقولون: إنه فعله رياءً بسمعته وليمدح على ذلك، فصح أن العلم بحسن الإحسان لا لغرض سوى أنه إحسان مركوز في عقول العقلاء، ومن أنكر ذلك فقد كابر عقله، وصح أن إيجاد الإحسان خير في نفسه وأولى من لاوجوده، ومتى كان غرض الفاعل هذا كان كمالاً، ولهذا ذكرت الفلاسفة في كتبهم أن وجود الكل من البارئ تعالى خير من لاوجوده، ولم يعنوا بذلك أنه خير له تعالى، وإنما عنوا به أنه خير في نفسه من لاوجوده.

[٦ب] وقد ذكر رئيسهم، وهو // أبو علي، في كتاب الإشارات ما هذا لفظه[٣]: أتعرفُ ما الجود؟ هو إفادة ما ينبغي لا لغرض، فإن من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد، ومن يهب ليستعيض مُعامل، وليس الغرض كله عيناً، بل وغيره كالثناء والمدح. وهذا التصريح منه بأن من يهب لغيره ما ينبغي، لا ليستعيض منه بذلك ولا ليمدحه ويثني عليه، فهو جواد وفعله جود، وقوله: لا لغرض، إن عنى به لا لغرض يعود إلى الواهب فهو صحيح وهو الذي نقوله، وإن عنى به لا لغرض أصلاً، كما يقوله في حق البارئ، فغير صحيح لأنه لا بدّ من أن يقصد به الإحسان حتى يكون جوداً ويستحق المدح، فمن يفيض منه الخير لا بقصد منه أصلاً لا يكون فعله جوداً، ولا شبهة في أن صفة الجود صفة مدح وكمال، فصح أن ما ذكره من القضية قد أخطأ في إطلاقها.

وأما قوله أن حصول الفائدة لغيره لا بدّ من أن يكون أولى في حقه، فقد استفاد في نفسه لإفادة غيره ما كان منفكاً منه قبله، فكان ناقصاً، ليس بصحيح، لأنا نقول: إن الإحسان إلى الغير على الوجه الذي فرضناه ليس بأولى في حق فاعله، بل هو أولى في حق الغير وأولى في نفسه من أن لا يفعل، لأنه جود وكرم وإحسان، ولا شبهة عند العقلاء في أن وجود ذلك أولى من لاوجوده، ولولا صحة ذلك لما عرف حسن فعل الإحسان ولا وجوب الشكر به. فإن قال قائل: أليس المنعم يستحق بإنعامه على الغير التعظيم والمدح، ولم يكن قبل إحسانه إليه مستحقاً لذلك عليه، فصح أنه كان قبل الإحسان منقوصاً؟ فجوابنا عن هذا الإلزام هو

[٧أ] أن الفاعل كامل بذاته من دون فعله إذ لا يصح // اكتساب صفة ذاته بإيجاد الفعل، لأنه لا

---

٩ السكين] المستكثر ١٠ مُعامل] معائل | عيناً] عبثاً | وغيره] وغير من ١٨ ما كان] وكان ٢٠ وجود] + وكرم.

---

[٣] انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ج ٣، ص ١٥٢-١٥٣

بدّ من أن يتقدم عليه كمال ذات الفاعل ليصح إيجاد الفعل، فكيف يصح أن يكمل الفاعل في ذاته بفعله؟ فإن عنى السائل أنه يكون ناقصاً قبل فعله، أي لا يكون على صفاته الذاتية قبل فعله، فهو غلط لما بيناه، وإن عنى به أنه يكون ناقصاً، أي لا يكون فاعلاً للمحسَنات، ثم يصير فاعلاً، فهذا تعليل الشيء بنفسه. فأما ما يستحقه فاعل الإحسان من المدح والتعظيم، ولا يكون مستحقاً له قبل فعله، فذلك لا يُعدّ كمالاً للذات، ولا يقال: إنها ناقصة قبل ذلك، لأنه لو جاز أن تكمل الذات بفعله للزم أن يكمل الموجِب بموجَبه لأنه غير الموجِب، فكان يلزم أن تكمل ذات الباريء بغيرها، وإنما يثبت هذا التعظيم عنده من حكم العقل.

فإن قال قائل: أرأيتم لو لم يسلّموا بأن حسن الإحسان مركوز في العقل، وقالوا: إنه ليس بعلم أوّلي، بل هو في الشاهد عند الناس، أو قالوا: إن ذلك إنما عُرف بالشرع دون العقل وإنه لا حكم للافعال في العقل؟ قيل له: أما أن ذلك ليس بعلم أوّلي فنتكلم عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى، وأما أن ذلك يُعلم بالشرع دون العقل فليس من كلام الفلاسفة، وإنما يقول بذلك بعض الأشعرية، وغرضنا الآن الكلام على الفلاسفة. يبين هذا أنا قد حكينا عنهم أن السعادة الأبدية هو تنزيه النفس عن الرذائل، وهي الأخلاق الذميمة واتّباع الشهوات، وليس في الأخلاق الذميمة أقبح من الظلم والفساد في الأرض، وليس في الأخلاق الحسنة أحسن من الإحسان والوفاء بالعهد والإنصاف وأداء الأمانة، وأكثرهم لا يقول بالشرائع ويستحسنون ذلك ويثنون عليه، فصح أنهم يقولون بمحسنات العقل // ومقبحاته. [٧ب]

وأما قولهم: إن الفاعلية الثانية هي أعلى وأجلّ، وهي وجوب وجود الخير من ذاته لا بقصد، فإنه يقال لهم: أخبرونا عن هذه القضية، أهي من الأوّليات أو من المشهورات أو المعقولات أو المسلّمات؟ إنا لا نجدها في الأقسام التي تقسمون إليها العلوم. وعلى أن هذه القضية، أعني وجوب وجود النفع من غير قصد، في الحاصل قضية كاذبة. يبين هذا أن العقلاء متى علموا أن النفع حصل من فاعله قصداً منه إلى نفع الغير لا غير فإنهم يصفونه بالجود والفضل والكرم، ومتى علموا أنه وُجد منه بالطبع لا بقصد واختيار فإنهم لا يصفونه بصفات المدح والجود. ألا ترى أن من هوى بطبعه عن شاهق فوقع على عدوّ لنبي فهلك عدوّ النبي فإن أحداً لا يمدح ذلك الهاوي عليه؟ ولو قتله باختياره دفعاً عن النبي فإن

---

٣ فهو] وهو ٥ إنها] إنه ٧ العقل] الفعل ٩ في] من ١٠ العقل] الفعل ١٦ بمحسنات العقل] بالمحسنات العقلية ١٨ يقال] يقول ١٩ تقسمون] تقتسمون ٢٣ هوى] هو | فهلك ... 24 النبي[1]] فذاك عدو لنبي

العقلاء يمدحونه، ولو مدّ النائم رجله سهواً فدفع برجله طعاماً إلى فم زَمِنٍ فانتفع به فإنهم لا يمدحونه على ذلك، ولو وضع الطعام في فم الزمِن قصداً منه إلى دفع الضرر عنه لا غير فإنهم يمدحونه لما صدر عنه هذا الدفع عن قصد إلى الإحسان إليه، ولو هبّت ريح على ثوب صبّاغ من إنسان فألقته في حجره فإن أحداً لا يمدح الريح بذلك، ولو رد الآبق إلى غيره من غير طمع في أجره، بل بقصد الإحسان إليه، فإن العقلاء يمدحونه. فصح أن إيصال الخير إلى الغير عن قصد هو الكمال وهو الجود والكرم، ومن غير قصد لا حظ له في الفضل، فثبت أن هذه الفاعلية هي أعلى وأجل من فاعلية فيض الخير من غير قصد.

وعلى ما قرّرناه يسقط ما حكاه بعضهم عن أبي علي بن سينا أنه قال في خطبة له، وهذه ألفاظه: سيقول // الذين جهلوا: إن لله غرضاً فينا ليصلح به، كأنهم أملوا عذراً ولا يدرون أنه [١٨] سواء لديه أن ينعم علينا فنعبده أو أن لا يفعل لنا خطراً، وليس ما هو سواء أن يوجد وأن يفقد غرضاً. يقال له: إنك اعتقدت أن غرض الفاعل ليس إلا نفعاً راجعاً إليه، وقد بينا أنه غلط، وليس يجب إذا كان ما فعله لنا تعالى سواء وجوده وفقده فيما يرجع إليه أن يكون سواء فيما يرجع إلى الغير وإلى نفس الخير، لأنه لا سواء بين الإحسان وبين لا إحسان، ولا بين وجود الخير وعدمه. ثم العجب من هذا الخطيب، يزعم أنه مصدّق بالنبوة وحقّية التنزيل، ثم ينسب المسلمين إلى الجهل حين قالوا أنه تعالى خلقهم إحساناً منه إليهم، وما خلق في السموات والأرض من الأشياء المنتفع [بها] فقد خلقها لهم على ما قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[٤] وقال تعالى ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾[٥] وقال تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللهِ كُفْراً﴾[٦] وعدّد أنعامه في سورة الرحمن على الثقلين إلى آخر السورة، وأكّد الإخبار عن كونها نعمة عند ذكر كل جملة منها بقوله: ﴿فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[٧] والنعمة لا بدّ فيها من قصد نفع الغير حتى تكون نعمة، ومن دون قصد لا توصف بكونها نعمة. ألا ترى أن من وضع بجام غيره حلواً يظنه مسموماً ليقتله، فلم يكن مسموماً، فنفعه بذلك فإنه لا يوصف فعله نعمة لما لم يكن قصده بذلك نفعه؟ فلما وصف تعالى ما عدّوه من النعم بأنها آلاء منه تعالى ونعم صح أنه تعالى قصد بها نفع العبيد، والمسلمون متبعون للقرآن فيما يدينون به من أنه تعالى أنعم عليهم بخلقهم وبما خلقه لهم، فكيف يكون المتبع لكلامه جاهلاً،

---

٤ فألقته] فالقبه ٩ أملوا] أثلوا ١١ يفقد] تفعل | له] انه ٢١ بجام] بام. | ليقتله] ليقلته

---

[٤] سورة البقرة (٢): ٢٩ | [٥] سورة النحل (١٦): ٥٣ | [٦] سورة ابراهيم (١٤): ٢٨ | [٧] سورة الرحمن (٥٥): ١٣ وغيرها

والمتبع لكلام الفلاسفة عالماً؟ // وقوله: سواء أن ينعم علينا فنعبده، يوهم أن المسلمين يقولون [٨ب] أنه تعالى إنما أنعم عليهم ليعبدوه، وليس كذلك، بل تعبّدهم تعريضاً للثواب على ما بيّنوا هذا في كتبهم.

وقد ذكروا وجهاً آخر في غير هذا الموضع يمكن نقله إلى هذا الموضع، فيرجح به اختيارهم للقول بأنه تعالى لم يقصد بالخير نفع الغير. قالوا: إن الفلك حي ناطق، وإنه يتحرك دائماً لا للاهتمام بالسفليات، بل للتشبه بجوهر أشرف منه، وهو العقل على ما سنحكي هذا إن شاء الله تعالى عنهم. ثم احتجوا لقولهم أنه لا يتحرك للاهتمام بالسفليات، قالوا: لأن السفليات كائنة فاسدة خسيسة والفلك أشرف منها، فلو اهتم بالسفليات كان أخس منها، لأن ما يراد لشيء فهو أخسّ من ذلك الشيء. ثم ألزموا أنفسهم على هذا بأنه يجب أن يكون الراعي أخس من الغنم والنبي أخس من الأمة والمعلم أخس من المتعلم لأنهم يرادون لغيرهم، والتزموا ذلك، فقالوا[8]: إن الراعي أخسّ من الغنم من حيث هو راعٍ، وإن لم يكن أخس منها من حيث هو إنسان، [وهو] بمنزلة الكلب الذي يراد لحراسة الغنم، ثم إن كان يُصطاد به فليس بأخس من الغنم في هذه الجهة. فكذلك قالوا في النبي: إنه أخس من الأمة والمعلم أخس من المتعلم. فعلى هذا يمكن أن يقولوا: لو قصد تعالى بما يفعله نفع العبيد لكان أخس منهم، فيلزم أن يفيض منه الخير لا عن قصد لئلا يكون أخس منهم.

فيقال لهم: العجب منكم معاشر الفلاسفة حيث لا تستحيون من أنفسكم إذا ارتكبتم مثل هذا، ولا تستحيون من خصومكم خوفاً من أن يقفوا عليه. أليس النبي يهدي غيره إلى السعادة التي ليس فوقها سعادة وكذلك المعلم؟ والأمة والمتعلم تستفيد من النبي والمعلم ما فيه سعادتها وتقبله منهما، فكيف يكون النبي أخس من أمته من هذه الجهة؟ // وكذلك المعلم، [١٩أ] أيكون مفيد الخير للغير دون المستفيد، والمستفيد أفضل منه في هذه الجهة؟ والعقلاء بأجمعهم يقولون: اليد العليا خير من اليد السفلى. وقد قالوا في حِكمهم: تفضَّلْ على من شئت فأنت أميره واحتَجْ إلى من شئت فأنت أسيره، والمفيد أمير والمستفيد أسير، فكيف يكون الأمير أخس من الأسير في الجهة التي هو منها أسير؟ ويقال لهم: أرأيتم لو عارضكم معارض

---

٢ ليعبدوه] ليعبدونه ٥ الغير] الخير ٨ منها[1]] منهم | منها[2]] + لأن ما يراد الشيء فهو أخس منها ٩ لشيء] للشيء ١١ راعٍ] راعي ١٦ حيث] حين ١٩ سعادتها] سعادته | منهما] منه ٢١ شئت] شنت ٢٢ شئت] شنت

---

[8] قارن مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٧٧

فقال: إن من يفيض الخير على غيره لا عن قصد هو أخس ممن يقبله منه في هذه الجهة، فيلزمكم أن يكون البارئ أخس من العقل لأنه تعالى يفيض الخير على العقل والعقل يقبله، ويلزم أن يكون العقل أخس من النفس لأنه يفيض عليها ما يستفيده من الخير عن البارئ. فإن قلتم: إن البارئ يفيض منه الخير على العقل لا عن قصد، فكان أشرف من العقل، قيل لكم: قد زدتم في خساسته بما اعتذرتم به، لأنه من حيث أنه مفيد للخير أخس من العقل من هذه الجهة، ومن حيث يفيض منه ذلك لا عن قصد خساسة أخرى، فكأنه أخس من الجهتين، وبيانه ما قدمناه.

ومدح بعض المتأخرين منهم علومهم ورجّحها على سائر العلوم، فقال، وهذه ألفاظه: وأنا أنبّهك على عظم قدر هذا العلم وشمول منفعته، فأقول: قد عرفتَ ما بين أصحاب الملل من الخلاف العظيم والبغض الشديد، مثل ما بين اليهودي والنصراني من العداوة وما بين المعتزلي [٩ب] والجبري، ما لم يحصّلوا هذا العلم، من المضادة. ثم لو اتفق اليهودي والنصراني والمعتزلي والجبري أن يحصّلوا هذا العلم صاروا ببركة هذا العلم الحق إخواناً متحابّين، يُقرّ هذا اليهودي بصدق ذلك النصراني وهذا المجوسي بفضل المسلم المعتزلي والجبري. انظر إلى أبي علي بن سينا البخاري في إسلامه وإلى أبي سهل المسيحي في نصرانيته وإلى بهمنيار المجوسي الإصفهاني في مجوسيته وإلى أبي البركات اليهودي البغدادي في يهوديته، كيف اتفقت كلمتهم وكيف ارتفع الخلاف من بينهم مع اختلاف مذاهبهم وتباين ديارهم، وما ذاك إلا ببركة هذا العلم الحق الذى هو صديق وجامع أصحاب العقائد المتفرقة والقلوب المتنافرة على الصداقة.

فيقال لهذا القائل: إنك ناقضت في جملتين متقاربتين. فإنك قلتَ: انظر كيف اتفقت كلمتهم وكيف ارتفع الخلاف من بينهم مع مخالفة مذاهبهم، ولفظة: مع، تفيد وجود الأمرين في وقت واحد، فكأنك قلتَ: كيف ارتفع الخلاف فيما بينهم مع ثبوت المخالفة بينهم في وقت ارتفاعه. ولا شبهة في أن هذه مناقضة لأنه لا يجتمع نفي الشيء وثبوته في حالة واحدة. فإن قال قائل: إنه عنى أنه ارتفع الخلاف بينهم بعد ما كانوا مختلفي المذاهب، قيل له: ليس هذا هو [١٠أ] المفهوم من ظاهر كلامه. وعلى أن المعلوم ممن ذكره أنهم كانوا مقيمين بعد تحصيل علومهم // على المجوسية والنصرانية واليهودية، فكيف يصح أن يقول: ارتفع الخلاف بينهم؟ وإن قال قائل: معنى كلامه أنه إذا حصلت هذه العلوم فإنه يتمدح الإسلام والمجوسية والنصرانية

---

١١ ما لم] اما لم   ١٤ المسيحي] المستحق | نصرانيته] نصرانية   ١٦ وما] ومن   ٢٤ فكيف] وكيف

واليهودية على وجه يتفق الكل فيه، قيل له: إن هذا القائل يقول بصحة الإسلام وحقّية القرآن ونبوة محمد عليه السلام، ومن قال بصحة الإسلام فإنه لا يشك في أن هذه الأديان باطلة عن كل وجه، فكيف يصح أن يقال: إن لها وجه صحة، وقد نسبهم الله تعالى في القرآن إلى الكفر والضلال على الإطلاق؟ ويقال له: إن علوماً تؤدي إلى القول بصحة هذه الأديان على بعض الوجوه أولى بالتنقيص من تفضيلها على غيرها. ويقال له: إن المختلفين في المذاهب إذا حصّلوا هذه العلوم، أيقر كل واحد منهم بفضل صاحبه في هذه العلوم فقط، أم يقر بفضله في هذه العلوم وفيما يخالفه فيه؟ فإن قال: يقر بفضله في هذه العلوم فقط، قيل له: فليس هذا بمختص بهذه العلوم، فإن كل العلوم مشتركة في ذلك، لأن كل عالم يقرّ بفضل من وافقه في تحصيل العلم بالحق الذى ثبت عنده، وإن كان يضلله فيما يخالف فيه. وإن قال: // يقر بفضله [١٠ب] فيما يوافقه وفيما يخالفه فيه، قيل له: وكيف يضلله فيه؟

// باب القول في حدوث العالم [١١أ]

اعلم أنهم وافقوا المسلمين في ظاهر هذا القول، وهو أن العالم بحدوثه يدل على إثبات فاعله وصانعه، وهم يخالفونهم في حقيقة حدوثه من وجهين، أحدهما أن وجود العالم عندهم ليس هو ما يعنيه المسلمون بوجوده، والثاني أن الحدوث عندهم هو إمكان وجود الشيء من ذاته وإن كان موجوداً لم يزل، وعند المسلمين هو الوجود بعد العدم. وهذا يقتضي أن نتبين أولاً ما يعنونه بوجود العالم وبحدوثه، ثم نذكر دلالة المسلمين لحدوث العالم، ثم نذكر دلالتهم لحدوثه، ثم نذكر الطعن على دلالتهم لذلك، ثم نذكر ما طعنوا به على دلالة المسلمين لحدوث العالم ونذكر الجواب عنه.

---

١٠ فيه[2]] + باب، ثم بياض في طول الصفحة، وفي وسط الصفحة بقلم مائل: صحيح البياض ١٢ أنهم] انه | العالم] + منه (؟) ١٥ يقتضي] + أولاً

فصل في بيان حقيقة وجود العالم وحدوثه

اعلم أنهم [ما] يعنون بوجود العالَم هو حصول كونه عالماً، وذلك باجتماع أجزائه على هيئة وشكل مخصوص له يسمى عالماً، ويقولون لأجل اجتماعه على ذلك الشكل: إنه وجد العالم، كما يقولون في السرير إذا ركّب خشبه تركيباً مخصوصاً، فحصل من تركيبها شكل سرير: إنه وجد سرير. ويقولون: إنه كما عند تركيب شيء ليس هو مجموع الأجزاء ولا كل واحد منها، بل شيء ثالث هو سرير، وكما يقولون: إن عند مزاج السكر والخل يوجد شيء ثالث، ليس هو الخل ولا السكر ولا مجموعها من أجزاء، وهو السكنجبين، فكذلك هذا قولهم في كل جملة مجموعة من أجزاء اجتماعاً مخصوصاً يظهر لها شكل مخصوص ووُضع له اسم مخصوص: إنه وُجد شيء ليس هو كل واحد من الأجزاء ولا مجموعها، بل هو شيء ثالث، كقولنا: إنسان ودار، فكذلك هذا قولهم في وجود العالم.

وعند متكلمي الإسلام أن الوجود يرجع إلى كل جزء من أجزاء الجملة المركبة منها، وعند التركيب يحصل لها صفات راجعة إلى كل جزء، يظهر من مجموع تلك الصفات شكلٌ يوضع له [١١ب] اسم لا يطلق على كل جزء من تلك الأجزاء، // ولا يقولون: وجد منها شيء ثالث. ويقولون: إنه يجوز أن يصدر من ذلك المجموع تأثير لا يصدر من الأجزاء، وذلك فلا يدل على أنه وجد شيء ثالث. مثاله السكنجبين، فإنه أجزاء عسل وأجزاء خل اختلطت وامتزجت على وجه لا يكون جزء من العسل إلا ويجاوره جزء من الخل، ثم يحصل لهذا المركب الممزوج مزاجاً مخصوصاً تأثير لا يحصل للأجزاء على الانفراد، وهذا التأثير يحصل لأجل امتزاجها مزاجاً مخصوصاً، ولا يقتضي وجود شيء ثالث هو السكنجبين، وكثيرة من الجمل المركبة عن أجزاء لا يصدر عنها تأثير وإنما يوضع لها اسم، فالأمر في ذلك أظهر في أنه لم يحصل شيء ثالث.

والفلاسفة يقولون أيضاً في الأجزاء التي تتركب منها الجملة: إنها موجودة، ولو استدلوا بتركيب الجملة عن أجزاء على إثبات صانع للتركيب لصح، لأن التركيب حادث، إلا أنهم مع ذلك يزعمون أنه حدث شيء ثالث، ويستدلون بحدوث الثالث على إثبات الصانع. وعلماء الإسلام إذا استدلوا على حدوث العالم حدوثاً زمانياً، أي حدوثاً سبقه عدم، فإنه يحصل

---

٥ تركيب] التركيب | منها] منهما ٦ مزاج] مراع ١٤ وذلك] وكذلك ١٨ وجود] لوجود | وكثيرة] وكثيرا ١٩ الجمل] الجملة

الغرض ويُعلم حدوث الأجزاء والثالث المركب منها لو سلّموه. فالكلام في ذلك سخف، لكنا نبين مع هذا أنه لا يُقتضى الثالث الذي يذهبون إليه، فيتضح القول بأن الدليل على إثبات الصانع هو حدوث الأجزاء وحدوث التركيب. فأما حقيقة حدوث الشيء فإنهم يذهبون إلى أنه هو كون الوجود ممكن الوجود بذاته، وإن كان موجوداً لم يزل لغيره، ومعنى كونه ممكن الوجود بذاته هو أنه لولا الموجِب لوجوده لم يكن ذاته بالوجود أولى من العدم. فالعالم مركب من أجزاء، ولولا أجزاؤه لم يكن موجوداً، فوجوده معلل بأجزائه؛ فإذا ليس هو بواجب الوجود بذاته فكان ممكن الوجود بذاته، وما كان كذلك فهو مُحدَث. وقال علماء الإسلام: المحدَث هو الموجود بعد العدم، فالعالم محدَث، بل على معنى أن أجزاءه حدثت بعد أن سبقها عدم لم يزل.

فصل في ذكر الدلالة على حدوث العالم

اعلم أنا نعني بالعالم هذه الأجسام التي نشاهدها من السماء وما فيها من النجوم والأرض // وما فيها وما بينهما من الهواء وما فيها من الأعراض. فأما الدلالة لحدوث الأجسام فقد [١١٢أ] استدل علماء الإسلام لذلك، فقالوا: إن كان العالم لا يسبق حوادث محصورة فهو محدث، لكن العالم لم يسبق حوادث محصورة، فإذاً هو محدث، أي هو علم بحدوثه أو يتضمن ذلك العلم بحدوثه. وهذه الدلالة تفتقر في صحتها إلى تصحيح أصول، منها إثبات أمور غير الجسم، ونعني بها أكوان الجسم في الجهات التي ترجع إليها الحركة والسكون والافتراق والاجتماع والقرب والبعد، ومنها إثبات كونها حوادث، ومنها أنها محصورة متناهية من قبل أولها، ومنها أن الجسم لا يسبقها في الوجود. وإذا صح كل ذلك فقد حصل العلم بأن كل جسم محدَثٌ، والعالم أجسام، فإذاً هو محدث.

أما إثبات الأكوان فالعلم بها ضروري، لأن أحدنا لا يشك أن السماء فوقه والأرض تحته وأن بعض الأجسام عن يمينه وبعضها عن يساره وأن بعضها متحرك وبعضها ساكن، وإنما نحتاج إلى أن نتبين أن هذه الأمور زائدة على ذات الجسم. وبيانه أن الأجسام مشتركة في

---

١٣ استدل] + عليه ١٤ يسبق] سبق ٢١ الأجسام] آخر ٢٢ إلى] في

كونها أجساماً وهي مفترقة في كونها في الجهات، فما افترقت فيه هو زائد على ما اشتركت فيه، ولأن أحدنا يقدر على أن يحرك الجسم أو يسكنه ولا يقدر على ذات الجسم، فما يقدر عليه هو غير ما لا يقدر عليه. فإن قيل: ما تعنون بالجهة؟ قيل له: نعني بها الفراغ الذي يجوز أن يشغله جسم، والفراغ ليس إلا تقدير ظرف ومكان للجسم، وإن لم يكن مكاناً على الحقيقة، وذلك أمر معقول. فإن قيل: وإذا لم يكن الفراغ ذاتاً وشيئاً لم يصح أن يقال: إن الجسم يشغله، ولم يصح أن يفصل بين الجسمين بما ليس بشيء، وإنما نفصل بين الجسم الذي فوقنا والذي تحتنا لتغاير مكانيهما، والمكان هو جسم يتمكن فيه جسم آخر ويكون ظرفاً له، ومتى قدّرنا انتفاء مكانيهما فإنه يبطل فصلنا بينهما، ولهذا نقول: إن العالم كله موجود لا في جهة ولا مكان، قيل له: إن الجهة، وإن لم يكن شيئاً وذاتاً، فإنه معقول وإنه تقدير مكان، ولا شبهة في
١١ب] أنا نفصل بين الجسمين بتقدير تغاير مكانيهما، كما // نفصل بينهما بمكانيهما على الحقيقة، ولهذا نفصل بين المكانين كما نفصل بين الكائنين، ولا نفصل بين الكائنين إلا بمكانيهما لما فصلنا بين المكانين بأنفسهما، لا بمكانين آخرين لهما، وفي ذلك إثبات أمكنة لا نهاية لها. وإذا وجب أن نفصل بين المكانين لا بوجه سوى جهتهما فكذلك في الكائنين، إذ لا يمكن أن يقال: إنا نفصل بين المكانين بأنفسهما لأنهما مشتركان في أنفسهما، ولا بمكانيهما، إذ لا مكان لنفس المكانين، فصح
[١١٣أ] أنه لا وجه لذلك إلا تغاير جهتهما، وهذا حاصل في نفس المكانين، // فوجب أن يكون الفصل بينهما لذلك.

وقد نازعني واحد منهم في أن كون الجسم في جهة ليس بزائد على ذات الجسم، وكان يسلم أن كونه في مكان أمر زائد على ذاته، فألزمته التفصيل بين الكائنين في جهتين، فقال: إن الفصل راجع إلى تغاير مكانيهما. فقلت: أرأيت لو قدّرنا شيئين في مكانين متغايرين، ثم توهمنا عدم مكانيهما، ألسنا نفصل بينهما في هذه الحالة كما كنا نفصل بينهما من قبل في حال وجود مكانيهما؟ فقال: إنا في هذا الفرض لا نفصل بينهما من قبلُ في حال وجود مكانيهما، فقلت: وهذه مكابرة، ويلزمه ما ذكرناه إلا أن يزعم أنه يلزم أن لا نفصل بينهما بمكانيهما لأنه لا مكان لهما. وعلى أنه إذا سلم أن كون الجسم كائناً في مكان هو أمر زائد على ذات الجسم فإنه يمكننا إثبات حدوث العالم، لأنه ما من جسم من أجزاء العالم إلا وهو كائن في مكان، فإذا بينا أن

١ الجهات] + حاشية بخط آخر: أي الفوق و التحت و اليمين و اليسار و الحركة و السكون ١١ بمكانيهما] بمكانهما
١٢ بأنفسهما] انفسهما | لا[1]] إلا ٢١ مكانيهما[1]] مكانهما ٢٢ يزعم] من ٢٣ سلم] اسلم

كونه كائناً أمر محدث وأن الأكوان محصورة وأن الجسم لا يتقدمها فإنه يثبت حدوث أجزاء العالم، والعالم إذا كان مركباً من أجزاء محدثة ثبت أنه محدث، فليس يضرّنا في ذلك منازعة منازع في أن كون الجسم في جهة ليس بزائد على ذات الجسم.

وأما القول بأن الأكوان محدثة، وكذلك ما يرجع إليها من حركة وسكون، هو أنه لا يخلو إما أن تكون ممكنة الوجود بذاتها أو واجبة الوجود بذاتها، والثاني باطل لأنها لو كانت واجبة الوجود استحال عليها العدم، وقد علمنا أنه ما من كون إلا ويبطل بكون آخر في جهة أخرى، وما من سكون إلا ويصح أن يبطل بالحركة، وكذلك الحركة تبطل بحركة أخرى، فصح أنها ليست بواجبة الوجود بذاتها، فكانت محدثة. وإنما قلت: إن واجبة الوجود بذاتها لا يجوز عليها العدم، لأنه لا اختصاص لوجود [الواجب] بوقت دون وقت، فليس بعض الأوقات يجب فيه وجوده أولى من بعض، فلزم وجوب وجوده في كل وقت. وإنما قلنا: إنه لا اختصاص لوجوده بوقت، // لأنه لو اختص وجوده بوقت دون وقت لاختص بالوجود [١٣ب] لغيره، [كما سيأتي في] الكلام في واجب الوجود بذاته، وإذا [وجب] وجوده في كل وقت يستحيل عدمه. فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الأكوان ممكنة الوجود بذواتها، وتكون واجبة الوجود بموجِب قديم لا أول لوجوده؟ قيل له: لو كان الأمر كذلك لما جاز أن يعدم بعضها ببعض، لأن موجبها حاصل ثابت، إلا أن يقول السائل أن موجبها القديم يوجبها شيئاً قبل شيء لا إلى أول، وتعدم شيئاً فشيئاً كما توجد شيئاً فشيئاً، فنقول له: هذا تسليم أن كل واحد منها محدث مسبوق العدم، وهذا غرضنا من الدلالة.

ثم إنا سنبين بعد هذا أن الحوادث لا بدّ من أن تكون محصورة متناهية من قِبل أولها، فهو الأصل الثالث في هذه الدلالة. والذي يدل على ذلك أن كل واحدة من هذه الحركات والأكوان محدَث ذو أول، والجملة إنما حصلت من هذه الآحاد، وما له أول إذا انضاف إلى ما له أول، وكذلك كل حركة منها، كيف يحصل منها جملة لا أول لها؟ وهذه طريقة يسلكها الفلاسفة ويستدلون بها، على ما سنحكي مثل هذا عنهم إن شاء الله تعالى. ونورد هذه الدلالة على عبارة أخرى، فنقول: إن حقيقة الحادث الزماني هو الموجود الذي سبقه عدم، وهذه صفة واجبة لكل واحد من آحاد الجملة، ويقال: هي صفة ذاتية لكل واحد منها من حيث [أن] الحادث زماني، والكل والبعض يستحيل أن تختلف في الصفة الواجبة الذاتية لها.

---

٥ والثاني] والتالي ٩ لوجود الواجب] لوجوده ١٧ منها] منهما ٢٤ هي] هو

ألا ترى أن كل واحد منها لما كان حركة لم يجز في الكل أن يكون غير حركة؟ فكذلك لا يجوز في الكل أن يكون غير مسبوق العدم لما ثبت في كل واحد من الجملة أن يكون مسبوقاً بالعدم.

فإن قيل: أليس كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة، ففارق الجملة الآحاد؟ وكذلك لو فرضنا خطّاً من أجزاء طوله ذراع لكان كل جزء من أجزاء الخط غير سادّ للامتداد الذي يسدّ كل الخط، وإن كان يسد الكل، ففارق الكل الآحاد، فما أنكرتم من مثله في الحركات المحدثة؟ قيل له: إنا أدخلنا في دليلنا أن الآحاد والكل يستحيل أن تختلف فيما يجب للآحاد، فلا يجوز فيما يجب للآحاد أن يسلب عن الكل، فنظيره مما أوردته أن يجب لكل واحد من آحاد العشرة أن يكون عشرة، ثم لا يكون الكل عشرة. وعلى أنه ليس للعشرة بكونها عشرة صفة ثابتة، وإنما هو اسم موضوع لجملة من العدد وليس بموضوع لآحاد الجملة، فلم يجز إطلاقه على الآحاد بما أنه يستلزم وجوب ثبوت // أمر لكل واحد من آحاد [١١٤أ] الجملة، ثم يسلب عن الجملة. وكذلك ما فرضه من الخط الذي طوله ذراع ليس نظيراً لما نحن فيه، وإنما نظيره من ذلك أن يجب في كل جزء من أجزاء ذلك الخط أن يسد جميع الامتداد الذي يسدّه الذراع، ثم يجب في كل ذلك الخط أن يكون غير سادّ لذلك الامتداد، وذلك مستحيل فيه، فيجب أن يستحيل مثله فيما نحن فيه. فإن قيل: أليس كل جزء من أجزاء هذا الخط يجب أن كونه غير سادّ لذلك الامتداد، ثم الكل يفارقه في هذا الأمر الواجب للآحاد؟ قيل له: إن السلب في هذا الباب، وإن كان واجباً للآحاد، فإنه لا يجري مجرى الإيجاب للآحاد، ثم يسلب ذلك عن الكل. ألا ترى أن كل جزء من الإنسان ليس بإنسان، ومجموع أجزائه يكون إنساناً، ولما وجب أن يكون كل واحد من الناس إنساناً استحال في مجموعهم أن يكونوا غير إنسان؟ فصح أن السلب عن كل واحد من آحاد الجملة لا يجري مجرى الإيجاب لكل واحد من آحاد الجملة.

فإن قيل: إن كون كل واحد من آحاد الحركات ذا أول لا يلزم منه أن تكون الحركات متناهية في العدد من قِبل الأول، وإن كان كل واحد منها محدثاً ذا أول، وبهذا يفارق كونَ كل واحد منها حركة ووجود كلها حركات، لا بكون الكل حركات ليس إلا كون كل واحد حركة،

---

٥ أجزاء[١]] آخر ٨ يجب للآحاد[١]] تحت الآحاد | يجب للآحاد[٢]] تحت الآحاد ١٢ وكذلك] ولذلك | نظيراً] نظيره ٢٣ منها] منهما

فنفي كون الكل حركات ينقض كون كل واحد حركة، وليس كذلك نفي التناهي عن الحركات في العدد، لأنه ليس نفي الحدوث عن كل واحد منها، قيل له: إنا لم نبْنِ دلالتنا هذه على أن الكل ليس إلا الآحاد، فيجب في الكل ما يجب في الآحاد، حتى تعند عن ذلك بما ذكرته من أن الكل يختص بأمر واحد عن الآحاد وهو نفي التناهي في العدد عنها دون الآحاد، وإنما بنيناها على أن الكل والآحاد لا تختلف في الصفات الذاتية الواجبة للآحاد؛ وإذا ثبت هذا فكل حكم للكل يؤدي إلى أن تختلف الكل والآحاد في الصفات الواجبة للآحاد يؤدي إلى فساد، وما أدى إلى الفساد فهو فاسد. فالقول بحدوث كل واحد من الحركات، وإن لم يناقضه قولنا بأنه لا نهاية للكل في العدد، إلا أنه يؤدي إلى الفساد الذي ذكرنا، وهو أن تختلف الكل والآحاد // في الصفة الواجبة للآحاد، فوجب أن يمنع منه. وإذا وجب المنع منه صح أن [١٤ب] يستحيل أن تكون حركات لا نهاية [لها] في العدد، فاستحال أن تكون لها نهاية من قِبل أولها.

فإن قيل: أليس الفقهاء يقولون: إن كل واحد من المجتهدين يجوز عليه الخطأ في اجتهاده، ولو أجمعوا على الحكم عن اجتهاد فإنه لا يجوز عليهم الخطأ؟ فجواز الخطأ على كل واحد منهم بمنزلة الصفة الواجبة لكل واحد منهم، ثم تخالف الجملة فيها الآحاد، فلا يجوز الخطأ على الكل وإن جاز على الآحاد، وكذلك المتواترة، يجوز على كل واحد منهم الكذب، وإذا تواتر الخبر بنقلهم لم يجز الكذب عليهم، قيل له: إنما كان لا يجوز فيه الخطأ والكذب على جماعتهم، فكذلك على آحادهم في تلك الحال، فلم تخالف الجملة الآحاد. فإن قيل: أليس يجوز الكذب والخطأ على كل واحد منهم في غير المجتمع عليه وفي غير الخبر المتواتر وإن لم يجز عليهم في المجتمع عليه والمتواتر؟ فقد خالف الآحاد، قيل له: إن هذا ليس من مسألتنا بسبيل، لأن ما نحن فيه هو أن يجب لكل واحد من الجملة أمر، ثم يسلب عن الكل، والذى ذكرته الآن هو أن يختلف حكم الواحد إذا اقترن به غيره وإذا لم يقترن به.

فإن قيل: أليس القادر لذاته يصح منه أن يوجِد كل واحد من مقدوراته ولا يصح منه أن يوجد مجموعها، لأنه يقدر على ما لا نهاية له وليس يصح وجود ما لا نهاية له؟ فصح إيجاد كل الآحاد، وصحة وجود كل واحد منها هو صفة واجبة لكل واحد، ثم تسلب هذه الصفة عن

---

١ فنفي] فبقى | ينقض] ينقص ٢ نفي] في | نبْنِ] بين ٣ عن] من ٤ عن الآحاد] للآحاد ٥ بنيناها] بيناها ١٦ فيه] عليه

الجملة، قيل له: إن السائل إما أن يُلزم هذا في إيجاد جميع مقدوراته المختلفة والمتضادة والمتجانسة، أو يلزمه في جنس واحد من مقدوراته، فإن ألزمه في الأول لم يصح، لأنه لو أوجد جميعها لاجتمعت المتضادات، وذلك محال، لا يخالف في ذلك الجملة الآحاد، لأن كل واحد منها إنما يصح وجوده بشرط أن لا يوجد ضده في وقته، وكذلك هذا حكم المجموع. وأما إذا ألزمه في الجنس الواحد، كما يقوله الفلاسفة وبعض شيوخنا في الجسم أن أجزاءه لا نهاية لها، فالسؤال لا يلزمه، لأنه يقول: إن الكل لا يخالف الآحاد في صحة الوجود والإيجاد. // [١٥أ] فأما من اتفق من شيوخنا أنه لا يصح وجود ما لا نهاية له من الجنس الواحد فقد أجاب عنه شيخنا أبو الحسين بأن هذا القسم راجع إلى ما تقدم، وهو أن الواحد يختلف حكمه بحسب انفراده وبحسب اقتران غيره به، فكل واحد من مقدورات القادر من الجنس الواحد يصح وجوده إذا انفرد مما لا نهاية له، ولا يصح وجوده إذا اقترن بما لا نهاية له، وكذلك صحة إيجاده، وقد بينا أن هذا ليس من مسألتنا بسبيل. وأجاب أصحابنا عن جنس هذه الأسئلة بأنها غير لازمة على دليلنا، لأنا قلنا: إن الصفة الواجبة لكل واحد من آحاد الجملة لا يختلف فيها الكل والآحاد، والذي ألزموه من الإجماع والتواتر ووجود آحاد مقدور القادر هي صفات جائزة على كل واحد من آحاد الجملة، لا واجبة لكل واحد منها، ونحن إنما ادعينا هذا في الصفات الواجبة لكل واحد منها. واعترضها الشيخ أبو الحسين فقال: إنه لا فرق في ذلك بين الجائزة والواجبة، لأن جواز ذلك واجب لكل واحد منها، ويفارقها في ذلك الجملة.

دليل آخر:

إن كل واحد من الحركات المحدثة سبقها عدمها سبقاً لا أول له، فكل واحد من وجود آحادها وعدمها جملة، وكل جملة سبق كل واحدة منها آحاد جملة أخرى فإنه يستحيل أن تساوي جملة المسبوق عليه جملة السابق إذا تقدم كل واحد من المسبوق آحاد السابق زماناً واحداً، فإذا سبق كل واحد منها ذلك الغير سبقاً لا أول له فأدنى أن يستحيل أن يساويه جميع المسبوق. يبينه أنا لو قدّرنا كل واحد من آحاد السابق قادراً مخرجاً للمسبوق من العدم إلى الوجود سابقاً عليه فإنه يستحيل في عقولنا أن يساوي الفعل فاعله في الوجود، فكيف لو قدّرنا كل واحد من آحاد السابق قادرين لا أول لوجودهم فاعلين لآحاد المسبوق، سواء قدرناهم فاعلين لها على ترتيب // [١٥ب] أو دون ترتيب؟ إنما يستحيل أن تساوي تلك الأفعال

---

١ مقدوراته] + فإن ٢ لو أوجد] لواحد ٤ منها] منهما

فاعليها القدماء، وإذا صح هذا في القادرين الفاعلين فكذلك هذا في واحد من الحركات السابق عليها سبقاً لا أول له، لأن مجموع العدم بمنزلة القادرين القدماء الفاعلين لأفعالها، وهذا علم أولي لا مدفع له. وقدرنا عن واحد منهم [شبهة] في أن هذا ليس بعلم أولي، فقلت: إن لم يكن هذا أولياً فلا أولي في العقل، لأنا نجد هذا العلم كسائر الأوليات.

وأما شيخنا أبو الحسين فإنه استدل في المسألة فقال: إن كون الحركات حوادث لا أول [لها] محال، وإنما قلنا ذلک لأن كونها حوادث يقتضي تقدم العدم على كل واحد منها تقدماً لا أول له، فلو فرضنا قديماً لما انفک من وجودها ولا من عدمها، ومحال في الشيء الواحد أن لا يتقدم على أشياء ولا على ما يتقدم كل واحد منها تقدماً لا أول له، لأن هذا يؤدي إلى أن حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم هو حكم واحد، وهذا معلوم استحالته، ويؤدي إلى أن ينفک الشيء عن غيره ولا ينفک عنه، وهذا محال. ثم سأل نفسه فقال: إنه إنما نعلم استحالة ذلک إذا تبين أن العدم السابق على كل واحد منها سابق على مجموعها، وأجاب بأنا كما نعلم استحالة أن يسبق العدم مجموعها وأن لا يسبق مجموعها فكذلک نعلم استحالة أن يستوي حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم، ونعلم استحالة أن يكون ما فرضناه من القديم غير منفک من عدم مجموعها، لأنها كانت معدومة لم يزل، فلم ينفک القديم من عدمها، ولزم كونه منفكاً عن عدمها لأنها متى لم يكن لوجوده انقطاع من قِبل أولها فقد انفک من عدمها، واجتماع النفي والإثبات على الشيء الواحد محال.

دليل:

حكى شيخنا أبو الحسين في كتاب التصفح عن أرسطاطاليس أنه أحال وجود ما لا نهاية له في حالة واحدة، قال: لأنه تكلم على // أنكساغورس في أن المبادئ بلا نهاية، قال: إن [١١٦أ]
مبادئ الكون أضداد والضد ضد لشيء، فإذاً لا بدّ من ضدين، فلو كان كل واحد منهما بلا نهاية لكان قد تضاعف ما لا نهاية له. قال: وأفسد أرسطو أن يكون في الوجود جسم طبيعي مركب بلا نهاية، فقال: إن الجسم الطبيعي إنما يكون مركباً بتركب امتزاج، وما هذا سبيله إنما يتركب من الأضداد، فإذا كان كل واحد متناهياً فإن المجموع متناهٍ، وإن كان كل واحد منها لا نهاية له [استحال تركبها]. قال الشيخ أبو الحسين: وهذا يلزم عليه أن يستحيل القول

١ فاعليها] فاعلها ٤ يكن] اكن ١١ منها] منهما ٢٠ مبادئ] المبادي ٢٣ متناهٍ] متناهيا

بحوادث لا أول لها ولا نهاية لها، وقد قالوا: إن دورات الشمس لا نهاية لها وكذلك دورات القمر وكل فلك وكوكب، فقد تضاعف ما لا نهاية له وصار ما لا نهاية له أزيد مما لا نهاية له. كذلك قالوا في أشخاص كل نوع من أنواع الحيوانات والنبات أنه لا نهاية له، فقد تضاعف ما لا نهاية له مرات كثيرة. قال الشيخ ابو الحسين: وقد فصلوا بين الأمرين فقالوا: إن الحوادث الماضية غير موجودة، فلم يلزمنا إذا قلنا: إنها غير متناهية، أن يكون قد حصل في الوجود أضعاف ما لا نهاية له، أو أكثر مما لا نهاية له، وليس كذلك الموجودات في حالة واحدة إذا كانت أكثر مما لا نهاية له. قال: فيقال لهم: ولِم استحال عندكم وجود ضعف ما لا نهاية له في الموجودات في حالة واحدة؟ فأيّ وجه ذكروه في استحالة ذلك أريناهم مثله في الحوادث الماضية التي لا أول لها عندهم. يبين ذلك أنهم إن قالوا: لو كان لما لا نهاية له ضعف لكان له ربع أو نصف أو ثلث، وهذا يقتضي الحصر والتناهي، قيل لهم: فينبغي أن تحيلوا أيضاً حدوث حركات لا نهاية لها من قبل أولها لكل فلك وكل كوكب، لأنه إذا تضاعف ما لا نهاية له فقد حصل لها نصف // وثلث وربع. وقد أكثر العلماء في الاستدلال في هذا الباب، وما ذكرناه كاف. [١٦ب]

واحتجت الفلاسفة لقولها بحوادث لا أول لها، فقالوا: الحادث من غير سبب محال، وسببه لو كان موجوداً من قبلُ وكان لا يحدثه لكان لا يحدثه لافتقاره إلى مزيد حالة وشريطة يستعد بها الحوادث، فإذاً لا يحدث المسبَّب ما لم تحدث تلك الحال للسبب، والسؤال في تلك الحال لازم وأنها لِمَ حدثت الآن ولم تحدث من قبل؟ فتفتقر إلى سبب آخر، ثم تتسلسل الحوادث بالضرورة إلى أسباب لا نهاية لها. ثم لا يخلو تلك الأسباب إما أن توجد معاً، وهذا باطل لما حكيناه عن أرسطو، فلم يبق إلا التعاقب، وذلك لا يكون إلا بحركة وبأن كل حركة منها حادث وجملتها مطردة لا حدوث لها حتى تكون أجزاؤها سبباً لما بعدها، فلو فرضنا انقطاع هذه الحركة في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث، فصح أنها حادثة لا أول لحدوثها.

والجواب: ما تعنون بقولكم: إنه لا بدّ للحادث من سبب يحدثه؟ أتعنون به أنه لا بدّ من سبب يوجب حدوثه، أو تعنون به أنه لا بدّ من أصل يحدث به، إما موجب أو قادر مختار

---

١ دورات[1]] ذوات | دورات[2]] ذوات ٣ كذلک] لذلك ١٠ ربع] رفع | لهم] له | تحيلوا] يخلوا ١٩ وبأن] والم
٢٣ يحدثه] يحدث

يوجده بعد عدمه سابقاً عليه؟ فإن عنيتم الأول لم نسلمه على الإطلاق، وكانت عندنا قضية كاذبة إذا أطلقت، لأن عندنا لا بدّ من أن تنتهي الحوادث عند قادر مختار يوجدها بعد تقدم كونه قادراً على وجودها، أو كونه متقدماً على سبب موجب يوجب مسبَّباً، لأن أفعال القادر عندنا على ضربين، أحدهما مخترع أو مباشر موجود بالقادر من دون واسطة، [والثاني] مسبب مؤثر أو متولد عن سبب مخترع بالقادر من دون [واسطة] أو مباشرٍ يوجب // سبباً [١١٧أ] آخر، ولا بدّ على هذا القول من أن تنتهي الحوادث عند المحدِث القادر السابق على حدوثها، وما يجب سبقُ غيره عليه في الوجود لا بدّ من أن يكون متناهياً من قبل أوله. فإن قلتم: إن القادر لا يوجد فعله إلا بسبب حادث موجِب، قيل لكم: لا نسلم هذا بأن القادر يوجد أول أفعاله على جهة الصحة عند إرادته، لا على جهة الإيجاب، وداعيه إلى الفعل، وإرادته ليست بموجبة للفعل أيضاً. وأنتم تذهبون إلى أن القادر يوجب وجود فعله إذا تكاملت شروط كونه موجداً للفعل، وسنبين الفرق بين المذهبين بعد هذا إن شاء الله.

فإن قالوا: أليس القادر منا لا يفعل إلا عند حدوث إرادته، وإرادته لا تحدث إلا عند حدوث حاجة له؟ وكذلك القول في حدوث الحاجة وحدوث سببها، فيعود ما ذكرناه، قيل لهم: إن عنيتم أن القادر منا يوجِب فعله عند حدوث إرادته، وإرادتُه توجب حدوث فعله، فهو الذي أثبتناه، وإن عنيتم أنه يوجد فعله على جهة الصحة عند حدوث إرادته، وإرادتُه لا تحدث إلا عند حدوث أمر آخر، فهو كذلك. إلا أن هذه الحوادث تنتهي عند أفعال القادر لذاته الحكيم المدبّر للقادرين منا، وتدبيره وإحسانه تعالى إلى عبده ينتهي إلى أول ما اخترعه تعالى من أفعاله لا على جهة الإيجاب، فتتناهى سلسلة الحوادث عند أول ما اخترعه من أفعاله سابقاً على ذلك الفعل لم يزل. فإن قالوا: وأول ما فعله أَفَعَلَهُ لأمر حادث أو لا لأمر حادث؟ فيعود السؤال، قيل لهم: بل لا لأمر حادث، وسنبين هذا إذا أجبنا عن شبههم لقولهم أن واجب الوجود يجب أن يكون فاعلاً لم يزل، ولا يجوز أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، إن شاء الله تعالى.

شبهة لهم:

---

٢ يوجدها] يوجدوها ٥ مسبب] سبب | مؤثر] يؤثر

قالوا: ألستم تقولون: إن بين القديم وأول الحوادث ما لو كان هناك أوقات وحوادث لم يكن لها أول؟ فقد أثبتم أمراً وامتداداً يتجدد شيئاً فشيئاً لا إلى أول، فما الفصل بين هذا الأمر الممتد وبين أن يقال: إنه مشحون بالحركات؟

والجواب أن القول بأن بين القديم وبين أول الحوادث، كلام فاسد، لأنه يصح أن يقال ذلک في شيئين محدودين، والقديم تعالى لا أول لوجوده، فكيف يطلق فيه هذا القول؟ ولكننا نقول: إنه تعالى أوجد أول أفعاله سابقاً عليها سبقاً لا أول له، ونعني لو أمكن فيه تقدير حوادث شيئاً قبل شيء، ولم يتناقض ذلک، لم يكن فيها ما هو أول لها. فهذا منا تقدير لزمان
[١٧ب] وامتداد لا أول له // لنبين به وجوده القديم لا عن أول. فأما أن نثبت زماناً يحدث شيئاً بعد شيء لا إلى أول فلا، كما [لا] نثبت هذا الامتداد. فإن قيل: إنه لا يثبت في الأوهام إلا هذا الامتداد وليس يمكن بيان تقدم وجود شيء على شيء إلا مع توهم هذا الامتداد، قيل له: ليس يجب إذا ثبت هذا في الأوهام أن يكون صحيحاً. أليس الفلاسفة يقولون: ليس خارج العالم خلاء ولا ملأ ولا زمان، وإن ثبت في الأوهام خلاف ذلک؟ ويقال له: هل ثبت ما فرضته من الامتداد في الوهم مع فرض تغيرات وحركات أو مع نفي فرض التغيرات؟ فإن قال: مع [نفي] ذلک، قيل له: كيف يصح، وهذا المتوهم أمر ينتقل ويمتد، وهذا هو التغير؟ وعلى هذا ثبت النقصان في الوهم. وإن قال: مع فرض التغيرات، قيل له: فإذا لم تفرض معه التغيرات لا يثبت هذا الامتداد في الوهم، وصح بهذا أن ما نجده في أوهامنا هو تقدير لتغيرات وحوادث من دون أمر يختص في نفسه بتغيرات وامتداد، وصح أنا بهذا المقدار المفروض نتبين سبق وجود شيء على شيء، كما نتبين ذلک السبق بتغيرات محققة كحركات الشمس والقمر، فإذا لم نتمكن من بيان تقدم الشيء على غيره بتغيرات وامتدادات محققة فإنما تيسّر بتقديرها. يبين هذا أن ما نتوهمه من الزمان والتغيرات، لو كان أمراً ثابتاً في نفسه لكان له في نفسه تقدم وتأخر، فإذا لم يكن على قول هذا القائل التقدم والتأخر إلا بزمان فيه تقدم وتأخر لزم أن يكون لنفس الزمان زمان، ثم يلزم في زمان الزمان ما لزم في الزمان نفسه، وفي هذا إثبات أزمنة لا نهاية لها. فصح أنه لا بدّ من التقدير الذى ذكرنا، وصح أن العبارات التى تجري في التكلم لبيان تقدم شيء على شيء في الوجود، نحو قولنا: هذا أول الموجودات، ونحو

---

١٢ هل] ان ١٨ نتبين[2]] تبين ٢٤ في الوجود] والوجود

قولنا: كان قبله، أو قولنا: وجود بعد عدم، وإنه كان معدوماً من قبل، وإنه كان معدوماً ثم وجد، كل ذلك يرجع إلى هذا الامتداد المتوهم دون أمر هو ثابت في نفسه.

قال شيخنا أبو الحسين: والأظهر في كلام أرسطو أن الزمان ليس بأمر قائم بنفسه، لأنه يقول أنه حالة من حالات الحركة وأنه ليس محدثاً، لأنه تابع التقدم والتأخر الذي في الحركة. وأما أفلاطن فإنه قال: إن الزمان ليس بأمر قائم بنفسه، لأنه يقول أنه حالة من حالات محدَثٍ لأنه تابع للسماء، والسماء عنده محدثة حدوثاً زمانياً.

شبهة أخرى:

قالوا: ليس يخلو إما أن يكون لإمكان حدوث الحوادث ابتداء أو لا يكون له ابتداء، فإن كان لا ابتداء له فهو قولنا، وهو أنه يصح حدوث حوادث لا أول لها، وإن كان له ابتداء قيل لكم: فما المخصّص لذلك // الإمكان بذلك الابتداء دون أن يصح قبله؟ ولا وجه في ذلك [١١٨أ] إلا ما تقوله من استحالة حدوث حوادث لا أول لها لاستحالة حدوث الفعل لا عن أول. وهذا لا يوجب اختصاص الإمكان بحالة معينة لأنه لو ثبت هذا الإمكان قبله بوقت معين ثم كذلك أبداً لم يؤدّ إلى وجوب الحوادث لم يزل.

والجواب أن إمكان حدوث الفعل من الفاعل القديم صحيح عندنا، وذلك لا ابتداء له، لكن إمكان حدوث الفعل من القادر يدخل فيه إمكان حدوثه في نفسه، فإن الفعل لا يصح من القادر على الإطلاق، بل على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه، والفعل يستحيل وجوده مقارناً لوجود القادر، وإنما يصح منه في المستقبل. وإذا صح هذا فنقول: إن الفعل يصح من القديم إيجاده في المستقبل، ثم ما من حالة معينة من حالات الاستقبال إلا ويصح إيجاده فيها، ثم كذلك قبله وقبله لا إلى أول بعد أن يكون في كل حال مستقبلاً. وهذا لا يلزم عنه وجود حوادث لا أول لها، بل وجود حوادث هي في كل حال محصورة من جهة الابتداء، وإن لم يثبت كونها محصورة في العدد لما نقوله من [أن] القادر يقدر لذاته على ما لا حصر له من الأعداد وعلى ما لا آخر لها. ولا نعني بذلك أنه يوجد أفعالاً ولا يكون لها حصر في العدد ولا يكون لها آخر، بل يجب أن تكون محصورة من جهة الأول والآخر، لكن لا حصر لها على هذه الصفة في كل حال، فقد التزمنا أنه ليس لإمكان الحدوث ابتداء على الوجه الصحيح دون الفاسد. وعلى أنا نلزمهم مثل هذا الإلزام في الفعل الواحد الذي له كون

٤ محدثاً] محدث ٦ زمانياً] زماني ٨ يخلو] يخلوا

زماني، فنقول: ما تقولون، هل لإمكان كون هذا الفعل ابتداء أو لا ابتداء؟ فإن قالوا: لا ابتداء له، قيل لهم: فلو وجد كذلك للزم أن يكون لتجدده ابتداء، لأنه هكذا فرض، وأن لا يكون له ابتداء، لأنكم قلتم: لا ابتداء لكونه ممكناً، وفي ذلك اجتماع النقيضين. وإن قلتم: له ابتداء، قيل لكم: وما المخصص له بذلك الابتداء دون ما قبله؟ ولا بدّ له من أن يقول بما ذكرناه في الجواب حتى يزول الإلزام.

شبهة أخرى:

قالوا: إذا أحلتم وجود الفعل لم يزل، وصححتموه وهو بعد لم يزل في حال بينها وبين لم يزل ما لا نهاية له، لم يصح وجود الفعل، لأن هذا يقتضي أن يوجد وقد مرّ تقدم ما لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينتهي ولا ينفد حتى يوجد الفعل بعده.

والجواب: يقال لهم: هذا الإلزام لكم، لأنكم تصححون وجود حركات الفلك الحالية بعد أن تقدمها حركات لا نهاية لها من قِبل أولها. ثم نقول: إن هذه الشبهة بناها الخصم على أصلين فاسدين، أحدهما إثبات مدة مديدة لا أول لها، وهو الزمان الذي يذهب إليه، وقد أبطلناه من قبل، والثاني أنّ: لم يزل، إشارة إلى حالة معينة يستحيل وجود الفعل فيها، ثم بتوالٍ من [١٨ب] بعده // ما لا نهاية له لم يصح وجود الفعل، وهو فاسد أيضاً. وعندنا أن: لم يزل، ليس بإشارة إلى ما توهمه، بل هو إشارة إلى وجود لم يتقدمه عدم، فسقط ما قاله.

وإذا ثبت أن الحوادث والحركات لا تكون إلا محصورة وأن الجسم لم يسبقها ثبت أن الجسم محدَث، لأن قولنا: إنه لم يسبق حوادث محصورة، يفهم منه: ليس وجد [إلا] معها، أو: وجد بعدها، وهذا هو حقيقة حدوث الجسم، وإذا كانت الحوادث المحصورة مسبوقة بالعدم فما ساواها في وجودها هو مسبوق بالعدم لا محالة.

فصل في استدلالات الفلاسفة لحدوث العالم

قد بينا أنهم يعنون بوجود العالم هو حصوله على هذا الشكل الذي نشاهده عليه، وهذا الشكل لم يحصل له إلا باجتماع أجزائه اجتماعاً مخصوصاً. قالوا: وإنما قلنا أنه محدث، لأن كل ما

٣ لأنكم] لا نكلم ٨ تقدم] تقدمه ٩ ينفد] ينفذ ١٣ يستحيل] فيستحيل | بتوالٍ] بتوالي ١٤ وعندنا] وعنده ١٧ يفهم] يوهم ١٨ بعدها] بعضها ١٩ هو] فهو ٢٠ استدلالات] استدلات

له جزء معنوي كأجزاء الحدّ أو قوامي كالمادة والصورة أو كمي كالعشرة، فوجوده مشروط [بشرط] جزئه، وجزؤه غيره، لأن كل واحد من الأجزاء شيء غير الآخر بذاته، وكل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليست هي ذات الأخرى ولا ذات المجتمع، فليس واجب الوجود بذاته، وإمكان الوجود هو الحدوث لا غير. يقال لهم: ينبغي أن تقدّموا على هذه الجملة بيان أصل، وهو أن ما له أجزاء فله وجود باجتماع أجزائه اجتماعاً مخصوصاً، ثم تقولوا: فوجوده بوجود جزئه، لأن الخصم لا يسلم أن له بذلك وجوداً، بل هو اجتماع أجزائه، وأنت سلّمت لنفسك أن له بذلك وجوداً، ثم علّلته بأجزائه، وهذا تعليل لثبوت الشيء قبل ثبوته، وهذا خلف.

ثم الكلام عليهم في هذه الجملة يكون من جهة المعنى ومن جهة العبارة. وأما من جهة المعنى فبأن يقال لهم: ما تعنون بقولكم أن وجود ما هذا صفته [مشروط] بشرط جزئه، أتعنون به أن وجوده هو وجود أجزائه، أم تعنون به أن للمجتمع وجوداً غير وجود أجزائه؟ وليس يعنون به إلا هذا الثاني، وقد صرحوا به في هذا الاستدلال، ولم يثبتوا وجوداً إلا له. فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يحصل من هذه الأجزاء المجتمعة شيء ليس هو الأجزاء المجتمعة، ولا كل واحد منها، ويكون شرط وجود ذلك الشيء اجتماع الأجزاء، فيكون معلّلاً باجتماع أجزائه، نحو أن توجد دار لاجتماع أجزائها اجتماعاً مخصوصاً فيها للسكنى، أو توجد الجسمية للجسم لاجتماع أجزائه على حد يحصل له به الأبعاد الثلاثة؟ قيل له: لو كانت الجسمية أمراً غير اجتماع الأجزاء، وكذلك كون الدار داراً غير اجتماع أجزائها، للزم أن يُعقل أحد الأمرين دون الآخر، فيعقل الجسم والدار الموجودان من دون الاجتماع المخصوص، كما يعقل هذا الاجتماع المخصوص من دون حصول الجسم أو الدار، فلما لم يمكن ذلك، // ومتى عقلنا أحد الأمرين [١١٩أ]
على قول المخالف عقلنا الآخر، علمنا أنه أمر واحد. فإن قيل: أليس يوجد في الوهم حقيقة الجسم والدار قبل وجودهما على التعين، فقد انفصل العلم بأحدهما عن الآخر؟ قيل له: إن وجود ذلك الوهم ليس هو وجود هذا الجسم المعين، ولهذا لو عدم هذا الجسم لم يزُل ثبوت صورة الجسم عن الذهن، ولو كان وجوده في الذهن هو وجود الجسم المعين لكان للجسم

١ الحدّ] الجسد ٥ ثم] لم ١٠ جزئه] جزءه ١٢ وجوداً...له] وجود لاله ١٣ هو] + هو | ولا] ولان ١٤ وجود] وجو ١٥ دار] ذات | لاجتماع[1]] الاجتماع | لاجتماع[2]] لا لاجتماع ١٧ الأمرين] للامرين ٢٠ المخالف] للمخالف ٢٣ ولو كان] وكان

الواحد وجودان عندكم، لأنكم قلتم: إن العلم بأحدهما ينفصل عن العلم بالآخر، ولو كان له وجودان لكان إلزامنا في موضعه، لأنا لا نسلم أن للجسم المعين وجوداً غير اجتماع أجزائه.

وأيضاً، فلو كانا أمرين لصح وجود أحدهما من دون وجود الآخر، وإلا تعلق وجود كل واحد منهما بوجود الآخر، وذلك محال، فصح أن بذلك الاجتماع المخصوص لم توجد دار، وإنما تجدد لذلك اسم لا يطلق على أجزائها على الانفراد. فإن قيل: ما أنكرتم أن يولد هذا الاجتماع المخصوص كون الدار، فلذلك لا ينفك أحدهما من وجود الآخر؟ قيل له: إن السبب والمسبَّب إما أن ينفصل وجود أحدهما من وجود الآخر بأن يعدم السبب ويبقى المسبب، كالاعتماد والكون، أو يطرأ المنع على السبب فلا يوجد المسبب، كالثقل إذا منع منه الهوي، وإذا انفصلا في الوجود، ووقع أحدهما بحسب الآخر، قيل فيهما: إنه سبب ومسبب، وإما أن يفصلها العلم إن لم يكن انفصالها في الوجود، ويعلم أحدهما أباً للآخر، فيصح أن يقال فيهما: إنه سبب ومسبب. وفى مسألتنا لا نفصل كون المجتمع داراً من الاجتماع المخصوص، لا في العلم ولا في الوجود، فلم يصح أن يقال: إن الاجتماع مولّد لكون المجتمع داراً. والذي يبين ما ذكرنا أنا نجد لبعض الأجسام صورة تظهر ببقاء بعض أجزائه، نحو أن زال بعض أجزاء الخشبة فيظهر من ذلك صورة إنسان أو سبع، ويسمى باسم متجدد لم يصح عليه إطلاقه من قبل النحت، ولا يصح أن يقال: إنه وجد شيء، لأنا علمنا أنه زال بعض الأجزاء، لا أنه تجدد وجود أجزاء الخشبة. فلما لم يلزم من ذلك وجود شيء فكذلك من اجتماع أجزاء الدار اجتماعاً مخصوصاً.

فإن قيل: أفتقولون أنه لم يوجد من اجتماع أجزاء الدار أمر متجدد لم يكن قبل؟ قيل له: نقول أنه تجدد لأجزاء الدار صفات بكونها كانت بجهة لم تكن من قبل. فإن قال: فقد حصل غرض المخالف، قيل له: إن المخالف ليس يقول: إن الشيء المتجدد هو حصول الصفات للأجزاء، وإنما يقول: إنه وجد شيء ليس هو كل واحد من الأجزاء ولا مجموعها، بل هو ثالث
[١٩ب] // وهو وحده دار. يبين هذا أن الذي تجدد هو أعراض في موضوع، وحصول العرض في الموضوع لا يكون وجوداً للموضوع، ولو كان وجوداً له للزم في الجسم إذا تحرك أن يقال أنه وجد الجسم، فصح أن قوله: إنه وجد من اجتماع أجزاء العالم شيء ثالث هو عالم، قول باطل.

---

١ وجودان] وجودات ٥ تجدد] يجد ١٠ يفصلها] ينفصلا ١٥ الأجزاء] الآخر ١٦ أجزاء[2]] الأجزاء | الدار] + أمر متجدد ٢١ للأجزاء] الآخر ٢٤ اجتماع] الاجتماع

وهذا فيما ذكر من الأجزاء المعنوية أظهر كالحد، لأن الحد اسم لكلمات منبئة عن حقيقة المحدد، وكل كلمة منها تعدم عند وجود الأخرى، وعند تمام الحد تكون الكل معدومة، فكيف يصح أن يقال: إنه وجد شيء هو حد؟ كذلك هذا فيما له أجزاء كمية أظهر، لأن أجزاء الدار إذا اجتمعت فإنه تثبت لها عند الاجتماع صفات لم تكن، فيجوز أن يظن ظان أنه وجد شيء لم يكن، وقولنا في عشرة أشخاص مثلاً أنهم عشرة لم يكن ذلك منبئاً عن ثبوت صفة للأشخاص، ولا لكل واحد منهم، فكيف يصح أن يقال: إنه وجد عشرة؟ وإذا تبين أنه لا وجود للعالم بالمعنى الذي ذهبوا إليه لم يصح أنه لذلك ممكن الوجود، ولا أنه محدث.

وأما الكلام في العبارة: قولهم: إن ما كان ممكن الوجود فهو محدث، فإن عنى به أن العرب يسمون ما لا أول لوجوده إذا كان وجوده ممكناً في ذاته محدثاً لم يصح، لأن المحدث عندهم هو ما أحدثه محدِث عن قريب، ثم تعارفه المتكلمون في الذي تجدد وجوده، كالحادث عند العرب. وإن عنى به أنه حادث لم يصح، لأن الحادث والحديث عند العرب هو المتجدد الوجود عن قريب، ولهذا يذكرون في مقابلته العتيق والقديم، فيقولون: أحديث أم عتيق؟ فيُجرونهما مجرى صفتين متضادتين، فكيف يقال: إنهم يسمون ما لا أول لوجوده حادثاً؟ وإن عنى به أن الفلاسفة اصطلحت على تسمية ما هذا حاله محدَثاً فلا مضايقة في الاصطلاحات، غير أنه لا يمكن [ما] ألزمه عن ذلك من جهة اللغة.

وقالوا أيضاً: واجب الوجود بذاته يستحيل أن يكون وجوده // لا بذاته، والذي يجب [٢٠أ] وجوده لا بذاته إذا اعتبرنا ماهيته بلا شرط علته لم يجب وجوده، فإن وجوده لا بشرط علته ممتنع وبشرط علته واجب وبذاته ممكن. وهذا ليس فيه إلا بيان حكم واجب الوجود وحكم ما ليس بواجب الوجود بذاته، وليس فيه أن هذا الآخر هو حكم العالَم، فكان ممكن الوجود، ثم نستكشف عن وجود العالم، فإن فسره بما تقدم كان الاعتراض عليه ما سبق. وقالوا أيضاً: إن ممكن الوجود لا يكون موجوداً بذاته، بل بغيره، وهذا هو معنى كونه محدثاً. يقال له: إن الذي ذكرته هو كلام في إثبات المحدِث لممكن الوجود، وأنت تتكلم الآن في بيان حدوث العالم، فالذي ذكرته هو كلام في غير موضعه.

---

٦ للأشخاص] الأشخاص ٧ لذلك] كذلك ١٢ قريب] قرب ١٤ فلا] ولا ١٧ ماهيته] مميته

فصل فيما طعنوا به في دلالة المسلمين لحدوث العالم

حكى شيخنا أبو الحسين في كتاب التصفح عن يحيى بن عدي النحوي[٩] أنه طعن في دلالة أصحابنا أن الجسم لا يسبق الحوادث لاستحالة انفكاكه من الأكوان بما هذا لكانة كلامه، ثم ذكر ألفاظه فقال: قول من يقول: إن الجسم لم ينفك من الحركة والسكون، يفهم منه أنه لم ينفك منهما معاً في حالة واحدة حتى يكون موجوداً لا متحركاً ولا ساكناً، وهذا حق، إلا أنه غير موجب لما يُلزمه أن يكون الجسم لم يتقدمها، وذلك أنه كما يستحيل وجود الجسم منفكاً منها جميعاً معاً كذلك يستحيل لانفكاكه منها جميعاً موجباً للاتقدمه إياهما معاً، هذا كلامه.
ثم إن الشيخ أبا الحسين طوّل عليه الكلام، ونحن نقتصر من ذلك بما يندفع به ما قاله، فنقول: معنى كلامه هذا هو أن كون الجسم غير منفك من الحركة والسكون، لو كان موجباً [٢٠ب] أن لا يسبقها لكان استحالة لانفكاكه، أي استحالة أن يكون للجسم الحركة والسكون // في حالة واحدة، موجباً لسبق الجسم لهما، وهذا يبعد جداً، لأنه لا شبهة في أنه إذا كان لا ينفك منهما أنه يجب أن لا يتقدمها. فأما استحالة أن يجتمعا للجسم في حالة واحدة فمعلوم أنه لا يقتضي تقدم الجسم عليهما، وكيف يقتضي ذلك ويصح أن يجتمع للجسم كلا الوصفين، وهو أنه لا ينفك منهما معاً ولا يجتمعان في حالة واحدة معاً؟ فلا تقابُل بينهما، والمتقابلان لا يصح اجتماعهما لموضوع واحد، وإذا لم يتقابلا لم يصح ما ألزمه من تقابلهما أن يكون الجسم متقدماً لهما وغير متقدم لهما.

قال الشيخ أبو الحسين: يقال له: أخبرنا عن استحالة انفكاك الجسم عنهما جميعاً معاً، هل مقابل لانفكاكه عنهما معاً نوعاً من التقابل أو ليس بمقابل له ولا نافٍ؟ فإن قال: ليس بينهما تقابل ويصح أن يجتمعا للجسم في حالة واحدة، قيل له: فلِمَ يلزم إذا لزم أحدهما شيء أن يلزم الآخر نقيض ذلك الشيء؟ ألا ترى أن الإنسان يلزمه صحة الضحك، وما يجوز أن يجتمع مع الإنسان، نحو أن يكون إنساناً كاتباً، لا يجب أن يحصّل له نقيض صحة الضحك لما صح أن يجتمع مع كونه إنساناً؟ والمثلّث يلزمه تساوي زوايا القائمتين، ولا يجب أن يكون نفي تساوي

٣ أن] بأن ٤ لم[1]...أنه] تكرر العبارة: لم ينفك من الحركة والسكون يفهم منه أنه ٧ لاانفكاكه] لانفكاكه ٨ أبا] ابو ١٣ يقتضي[2]] يقضى ١٨ لانفكاكه] للانفكاكه | بمقابل] مقابل ٢٠ ترى] يرى ٢٢ يلزمه] يلزم

[٩] النحوي: الظاهر أن نسبة النحوي أضيفت إلى اسم يحيى بن عدي خطأ، وليس المقصود هنا يحيى النحوي الفيلسوف اليوناني الجاهلي

زواياه بالقائمتين لازماً للمثلث المساوي الأضلاع لما كان تساوي الأضلاع يجتمع في المثلث ولا ينافيه؟ وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى، فظهر بهذا أن ما ذكرته من الاعتدال ونفي الاعتدال لكونهما متقابلين بخلاف ما نحن فيه. وإن قال: بين استحالة انفكاك الجسم من الحركة والسكون واستحالة لانفكاكه منهما جميعاً معاً تقابل، قيل له: ما معنى استحالة لانفكاكه منهما؟ فإن قال: معناه أنه يستحيل أن لا ينفك عن مجموعهما وأن يجتمعا فيه، لأن قول القائل: انفك الجسم من الحركة والسكون معاً، معناه // أنه وجد خالياً منهما، فقوله: [١٢١أ] لانفكاكه منهما جميعاً معاً، معناه لا يوجد إلا وهما جميعاً فيه، لا ينفك من مجموعهما الجسم، قيل له: بهذا لا يلزم إذا لم ينفك عن مجموعهما أن يجب انفكاكه منهما جميعاً معاً، بل قد يجوز أن ينفك من أحدهما على البدل، وفي ذلك لم ينفك من مجموعهما، وهذا تصديق مع القول بأنه يجب أن لا يجتمعا للجسم، فبطل أن يكون بينهما تقابل بتة.

شبهة:

يمكن أن يحتجوا فيقولوا: إن دلالتكم لحدوث الأجسام مبنية على أن الجسم لا يتقدم كونه كائناً في جهة، وأن الأكوان متجددة جائزة الوجود، وكل ذلك غير مسلم. فإن كل العالم موجود لا في جهة عندنا، فأجزاء العالم الكائنة في داخل المحيط إلى فلك القمر وما تحته إلى مركز الأرض يجب كونها في أمكنتها الطبيعية لها، وإذا كانت أكوانها واجبة في أمكنتها كانت كذلك لم يزل، فكانت الأفلاك والأسطقسات لم تزل وأكوانها لم تزل.

والجواب أن ما يذهبون إليه في هذا الباب لا يطعن في استدلالنا على الوجه الذي قدمناه، لأنا نفرض [في] الدلالة أن أجزاء الفلك وكل أسطقس في أمكنتها، فنقول: لم كان البعض بأن يجب كونه في مكان بأولى من أن يكون في مكان الجزء الآخر في مكانه الطبيعي؟ فإن قلتم: لا لأمر، لزم أن لا يكون للأبعاض اختصاص بمكان دون مكان في المكان الطبيعي، وإن قلتم: يجب ذلك لكونها أجراماً مطلقة أو لكونها أجراماً مخصوصة، لزم أن لا يكون لتلك الأبعاض اختصاص بأمكنتها. وإن قلتم: يجب ذلك لأمر خارجي، بطل قولكم بالمكان الطبيعي، ولزم أن تكون أكوانها في جهاتها جائزة، ثم نسوق الدلالة المتقدمة إلى آخرها.

---

٣ بين] من ٤ واستحالة] والاستحالة ٧ جميعاً¹] حفظا ٨ بهذا] هذا ١٠ بتة] حه ١٨ أن] في | الفلك] فلك ٢٢ خارجي] خارج

ثم مع هذا يبطل قولكم في جهاتها بالمكان الطبيعي لها. فنقول: قد حكى شيخنا أبو الحسين [٢١ب] عنهم أنهم قالوا: // إن الأرض تستقرّ في الوسط، والأجزاء الأرضية تطلب المركز، ومكان [الأرض] مقعر كرة الماء، ومكان الماء مقعر كرة الهواء، ومكان الهواء مقعر كرة النار، ومكان النار مقعر كرة القمر، والأفلاك كلها فالأعلى منها مكان لما يحتوي عليه من الفلك الذي تحته، والفلك الأخير ليس في مكان على الحقيقة. وقال الشيخ أبو الحسين: إن المركز من الدائرة هي النقطة التي تكون الخطوط من المحيط إليها متساوية، فهذا إما أن يكون نهاية لبُعدٍ خالٍ أو نهاية لخطّ موهوم في جسم، والأول ليس من قولهم، لأنهم لا يثبتون أبعاداً خالية لا قائمة بنفسها ولا مشغولة. ويقال لمن أثبت منهم الأبعاد الخالية: إذا كانت الأبعاد متشابهة في معنى كونها فراغاً فلِمَ كانت الأرض بأن تطلب هذه النهاية بأولى من أن تطلب نهاية أخرى من أبعاد خالية؟ وإن قالوا: إن المركز نهاية خط موهوم، قيل لهم: فلم صارت الأرض بأن تطلبه بأولى من أن تطلب النهاية الأخرى من ذلك الخط؟ على أن ذلك الخط هو خط من الأرض، فلِم وجب أن تطلب الأرض نهاية بعض خطوطها المفروضة لها بأولى من أن تطلب نهاية خط آخر من الخطوط الموهومة؟ فإن قالوا: إن الأرض يجب أن تكون في وسط الكل، فالماء محيط بها والهواء محيط به، والنار محيط بالهواء، وفلك القمر محيط بالنار، وبعض الأفلاك محيط ببعض، قيل لهم: ولِم وجب ذلك؟

فمن قولهم: إن الأجسام التي بينها شركة ونظام تكون متجاورة ويجب أن يطلب بعضها بعضاً، لأن الشيء يشتاق إلى صورته وكماله، والجسم تكمل صورته وكونه إذا جاور ما بينه وبينه شركة. قالوا: وذلك القمر بينه وبين كرة النار شركة، وهي أن كل واحد منهما نيّر سريع [٢٢أ] الحركة، وبين [كرة] الهواء والنار شركة بالبرودة، وهي أقوى مما بين النار // وبينهما من اليبوسة. فيقال لهم: أما كرة القمر فغير نيرة، وأما سرعة الحركة فهي عندهم فعل من أفعال النار، وليس يقع به شركة في الجواهر، وإنما الشركة تقع بما لأجله تكون السرعة، وذلك مما لا يتفق فيه النار مع كرة القمر، لأن سرعة الحركة في النار موجَبة عن الجهة في الغاية، والفلك عندهم ليس بخفيف. ويقال لهم: ولم وجب أن تتحرك النار من أماكننا هذه إلى مقعر فلك

---

٤ منها] منهما   ٨ مشغولة] مسعور   ٩ فراغاً] قراعا   ١٢ بأولى] وأولى   ١٧ جاور] جاوز   ٢٠ نيرة] مسره
٢٢ سرعة] السرعة، ولكن يبدو أن الألف مشطوبة

القمر، وإن كان بينهما شركة؟ فإن قالوا: لأنها تشتاق إلى كونه وكماله، قيل لهم: أفتشعر برودة بهذا المكان حتى تطلبه وتجاوره وهي عندنا حتى توجب الشركة والوقوف عنده؟

ويقال لهم: كان يجب لو أرسلنا ماء بقرب من بحر أن يتحرك نحوه ولا يتحرك إلى الأرض، لأن مجاورة الماء للماء أحفظ لصورته من مجاورته للأرض، لأن الأرض تفسد بالإضافة إلى الماء، لأن بينه وبين الماء شركة من وجهين. ونحن نجد الماء يهبط في سمته إلى الأرض، وربما كان في ذلك السمت نار، فيقع عليها ولا يتحرك نحو البحر، ونحن نعلم إنما يشتاقه الجزء. فإن قالوا: إنما يطلب المركز، ومتى تحرك على ذلك السمت كان أقرب إلى المركز، عاد الكلام عليهم في تفسير المركز. فإن قالوا: الأرض يجب لصورتها أن تكون على أبعد البعد من الفلك، وإذا كان الفلك مستديراً فغاية البعد من المحيط وسطه، فلهذا كانت الأرض في الوسط، ثم الماء يجب أن يكون أبعد الأشياء من المحيط بعد الأرض، ثم الهواء يبتغي النار فجاورها، قيل له: لو كان كذلك لوجب أن تدافع أجزاء الأرض إلى أبعد البعد عن المحيط ما وجدت مساغاً لذلك، وأن تعدل عن السمت، حتى لو أرسلنا حجراً على شفا بئر [وجب] أن لا تسقط على طرفها، بل كان يجب أن تهوى في البئر لأنه بذلك يكون أبعد من المحيط، لأنه إنما تحرك الحجر // في سمته ليبعد عن المحيط، وهذا قائم في عدوله عن [٢٢ب] ذلك السمت.

ويُسألون عن الفلك الأعلى، ما الذي اقتضى أن يكون بحيث هو؟ فإن قالوا: إنا لا نثبت فراغاً قد شغله فيقال: هلاّ جاز أن يشغله غيره؟ قيل له: بينّا أن الجسم لا بدّ من أن يشغل فراغاً، ولو لم يثبت ذلك لم يضرنا، لأنه إذا جاز أن يكون الفلك الأعلى لا في فراغ فهلا جاز أن يكون بينه وبين فلك القمر أجسام أطول مساحة من هذه الأجسام التي بينهما الآن، ولا تكون في فراغ؟ فإن قالوا: لا يجوز ذلك مع ما هو عليه من المقدار، قيل لهم: جوّزوا ذلك بأن يرتفع النصف الذي تحت الأرض. ويقال لهم: إذا جاز أن تكون جملة العالم لا في فراغ فلم لا يجوز أن نتوهم وجود عالم آخر لا في فراغ ولا يكون مداخلاً لهذا العالم؟ وإذا جاز ذلك لولا ما يقولونه من أنه وجب أن تتحرك الأثقال إلى مركز هذا العالم، فيقال لهم: هلا جاز أن يوجد ذلك العالم الذي توهمناه على حد وجود عالمنا، فتتحرك أثقاله إلى مركزه

---

٦ إنما] أن ما ٨ الأرض] للأرض ٩ كانت] كانن ١٢ مساغاً] مساغا | شفا بئر] سقاسر ١٧ فراغاً] فراغا ١٨ فراغاً] فراغا ٢٣ وجب] يوجب

كما تتحرك أثقال هذا العالم إلى مركزه؟ وهلا جاز أن يتحرك؟ لأنه إذا جاز أن يثبت ويقف لا في فراغ، وأبعاد[ه مشغولة بثبوته]، فلم لا يجوز أن يكون ماراً ولا يشغل في مروره أبعاداً، وأن يتحرك على غطمّ كما يجوز أن يقف على غطمّ؟ فإنهم يقولون: إن الكل واقف بجملته وإن تحرك بأجزائه، ولهذا إنما قالوا: إن الطبيعة هي مبدأ حركة أو سكون، قالوا: الكرة الخارجة لما اختصت بالطبيعة كانت الطبيعة التي هي مبدأ سكون جملتها.

وإذا ثبت ما قلنا بطل القول بأن كليات الأسطقسات والأفلاک يجب وجودها فيما لم يزل ولا تخرج عنه في حال، لأنا بينا أن ذلک لا يجب لها في حال، وإذا لم يجب لها ذلك في هذه الحال لم يجب لها فيما لم يزل، لأنه لا وجه يخصصها // فيما لم يزل بوجوب الحصول دون الآن. [١٢٣أ]

شبهة:

قالوا: لو كان العالم محدثاً مسبوقاً بعدم لكان قد حدث لا من شيء، ومحال حدوث شيء لا من شيء لأن المحدِث مؤثر، فلا بدّ من شيء يقبل تأثيره، وليس ذلک إلا الموضوع، فلا بدّ من قدم الموضوع.

والجواب: إن عنيتم بأنه لا يعقل حدوث شيء لا من شيء أنه لا يعقل حدوثه إلا من فاعل فهو صحيح. وإن عنيتم أنه لا بدّ من شيء يقبل تأثيره موضوع فغير صحيح، لأنه يعقل حدوث الموضوع والموصوف كما يعقل حدوث الصفة وحدوث الصورة. وأما قولهم: إنه لا بدّ من شيء يقبل تأثير القادر، قيل لهم: هذا بناء منكم على أنه لا بدّ من موضوع يُثبت له الفاعل الصفة والصورة، وهذا موضع النزاع. وقد بينا أنه يعقل حدوث الموضوع كما يعقل حدوث الصفة للموضوع.

شبهة:

قالوا: الزمان تابع للحركة وحالة من حالاتها، والزمان قديم، فإذاً الحركة قديمة والحركة لا تكون إلا لمتحرک، فالمتحرک قديم. قالوا: وإنما قلنا: إن الزمان قديم، لأنه لا يصح حدوث شيء إلا في زمان، ولأنه يقال: كان كذا، وكان يدل على الزمان، ويقال: متى كان كذا؟ ومتى يدل على الزمان.

---

٤ سكون] سكونا ٦ يجب] تجب ٧ عنه] عنها ٨ بوجوب] بوجود ١٠ بعدم] بعدم ١٣ بأنه] انه
١٤ تأثيره] تأثير ٢١ لمتحرک] مكتوب تحته: هو جسم

والجواب: إنكم لم تدلوا بدلالة على أن الزمان قديم. وقولكم: إنه لا يصح حدوث شيء إلا في زمان، غير مسلم، لأن عندكم يصح حدوث أجزاء الزمان لا في زمان، وإذا صح في جزء الزمان أن يحدث من دون زمان كذلك غيره من الحادثات. وقولهم: أن يقال: كان كذا، يدل على الزمان، وكذلك قولهم: متى كان كذا؟ قيل لهم: هذا توصل إلى إثبات المعاني بالعبارات، ولهذا يصح أن يقال: كان زمان، وكان يوم الجمعة، وسيكون، ولو دل ذلك على أن للزمان زماناً لدل على أن العالم حدث // في زمان، ولم يدل ذلك على أن الزمان قديم. وقد بينا فيما [٢٣ب] تقدم أنا متى أردنا أن نبين تقدم شيء على شيء فإنا نثبت زيادة بتقدير الزمان كما نثبته بزمان محقق، وبهذا نبين تقدم زمان على زمان، ولا يدل ذلك على أن للزمان زماناً. فإن قالوا: لو كان الزمان محدثاً لاحتاج إلى زمان، وفي ذلك حدوث أزمنة لا نهاية لها، قيل: هذا يلزمكم، لأنكم تقولون: إن جزء الزمان حادث لا في زمان، ولا يحتاج في ذلك إلى أزمنة لا نهاية لها.

شبهة:

قالوا: لو كان للعالم محدث قديم سابق على حدوثه لكان عالماً لم يزل لذاته بأنه غير فاعل، ثم إذا فعل زال علمه بأنه [غير] فاعل، والصفة الذاتية لا يجوز خروج الذات عنها.

والجواب: إنه بكونه فاعلاً لم يخرج من كونه غير فاعل لم يزل، فلا يخرج من كونه عالماً بأنه غير فاعل لم يزل. وقولهم: إن الذات لا يجوز خروجه عن صفته الذاتية، غير مسلم على الإطلاق، بل يجب أن يقال: إن لم تكن الصفة متعلقة بشرط يثبت ويزول فإنه لا يجوز خروج الذات عنها، وإن كانت متعلقة بشرط يثبت ويزول فإنه يجوز أن تزول تلك الصفة بزوال ذلك الشرط. فلو زال كونه غير فاعل لم يزل بكونه فاعلاً من بعد لصح أن يقال: إنه يزول كونه عالماً بأنه كان غير فاعل لم يزل، وقد شرحنا هذا في كتاب المعتمد.

ولهم شبهة قوية يذكرونها طعناً في مذهبنا بأن القادر المختار يستحيل كونه فاعلاً لم يزل، وسنذكرها عنهم إذا بينا أن صانع العالم قادر مختار أحدثه بعد العدم، وسنجيب عنها إن شاء الله تعالى.

---

٥ ولو دل] ولا يدل ٧ تقدم[2]] بقدم ٨ وبهذا] ولهذا ٢٠ بأن] لأن

باب في إثبات الحدِث للعالم

اعلم أن الأدلة في هذا، أعنى أدلة المسلمين وأدلة الفلاسفة، تتفق أو تتقارب، وإنما يختلف [٢٤أ] الإيراد. // أما المسلمون فقد استدلوا لذلك بأنه إذا ثبت حدوث العالم على معنى أنه حدث بعد سبق العدم عليه فإما أن يكون حدث وكان يجوز أن لا يحدث، أو حدث مع وجوب أن يحدث. فإن حدث مع وجوب أن يحدث لا لأمر لم يكن بالحدوث في وقت أولى من وقت، وفي ذلك حدوثه لم يزل، وذلك تناقض، لأن كونه لم يزل يقتضي أن لا يسبقه عدمه، وكونه محدثاً يقتضي سبق عدمه عليه، فصح أنه حدث وكان يجوز أن لا يحدث. فإذا استوى عليه الأمران، وهو حدوثه وأن لا يحدث، لم يكن بأن يحدث أولى من أن لا يحدث لولا أمر خصصه بالحدوث، فثبت أنه لا بدّ من محدِث. ثم لا يخلو إما أن يكون محدثه أحدثه مع وجوب أن يحدثه أو مع جواز أن لا يحدثه، فإن أحدثه مع الوجوب فإن كان محدثه قديماً لزم أن يكون محدَثاً لم يزل، وذلك يتناقض على ما بيناه، وإن كان محدَثاً لزم أن لا يتناهى المحدِثون، وفي ذلك حدوث حوادث لا نهاية لها. وإن أحدثه مع جواز أن لا يحدثه لزم أن يكون محدثه قادراً مختاراً، فإن كان محدَثاً لم تنتهِ الحوادث، وإن كان قديماً فهو غرضنا.

واستدل الشيخ أبو الحسين لإثبات المحدث القادر العالم فقال[10]: إنا نجد أجزاء العالم مشتركة في كونها أجساماً، ونجدها مفترقة في صورها، فنجد بعضها أرضاً وبعضها ماء وبعضها هواء وبعضها ناراً وبعضها أفلاكاً. فليس يخلو إما أن تكون قد افترقت في هذه الصور لا لأمر أو لأمر، فإن افترقت لا لأمر لم يجز أن يكون بعضها بصورة الماء بأولى من أن يكون بصورة النار، وكذا هذا في غيرها، فيلزم من ذلك أن يكون كل واحد منها بهذه الصور كلها. فصح [٢٤ب] أنه لا بدّ من أمر اقتضى كون كل واحد // منها بصورتها. ثم لا يخلو إما أن يكون المقتضي لذلك هو كونها أجساماً ذات أبعاد، وذلك يلزم منه أن يكون كل واحد منها بهذه الصور كلها لأنها مشتركة في كونها أجساماً، ويلزم منه أيضاً أن تكون الجسمية، وهو أمر واحد، مقتضية لصور متضادة، ويلزم منه أن يكون كل أجزاء العالم إما ماء كله أو ناراً أو أرضاً.

---

٢ اعلم] واعلم | تتفق] يتحد ٩ لا يخلو] لا يخلوا ١٣ تنته] نبنى ١٥ فنجد] فيجد ١٦ يخلو] يخلوا ١٩ لا يخلو] لا يخلوا ٢٠ الصور] الصورة

---

[10] قارن كتاب المعتمد في أصول الدين لابن الملاحمي، ص ١٦٩-١٧٢

فصح أن المقتضي لاختلافها هو أمر غيرها، وذلك الغير لا يخلو إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد، فإن كان واحداً فلا يخلو إما أن يكون له بكل واحد منها تعلق إما بالحلول أو بالمجاورة، أو لا يكون له بها تعلق. فإن كان له بها تعلق فإن كان بالحلول فإما أن يكون مختلفاً أو متماثلاً، فإن كان متماثلاً لزم أن تكون أجسام العالم كلها على صورة واحدة، وإن كان مختلفاً فلِمَ كان بأن يحل ما اقتضى كون محله ماءًا أولى من أن يحل ما يقتضي كون محله ناراً؟ وكذا هذا في غيره، وإن كان كذلك لا لذاته لم يصح أن يكون حياً قادراً إلا أن يختص ببنية أو مزاج كما في الأحياء من الأجسام، وذلك لا يصح في الجوهر الواحد.

فإن قيل: إن الماء والهواء والنار والأرض، وإن كانت أجساماً، إلا أنها مفترقة في هيولاها، فلذلك اختلف صورها، قيل له: إن هيولى هذه الأجسام عندكم واحدة، ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض، ولو كانت هيولاها مفترقة لم يجز أن ينتقل بعضها إلى بعض. وإن كانت هذه الأجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض، وإنما تختلط ويغلب بعضها على بعض بالكثرة، بطل الطريق إلى إثبات الهيولى، وتبين أن الموضوع الأول هو الجسم ذو الأبعاد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه الأجسام إنما افترقت في صورها لمجاورة بعضها لما يوجب // [١٢٥أ] صورته؟ فالمجاور لفلك القمر يجب أن يكون ناراً بسرعة حركة الفلك، والفلك يسخن ويلطف، فكان ما جاوره حاراً لطيفاً، وهو النار، ونفس الفلك لا يسخن بحركة لأن عنصره لا يقبل الحرارة. ثم يجب فيما دون كرة النار أن يكون هواء لأنه أبعد من الفلك، فيلزم فيه أن يكون أقل حرارة، فكان هواء. ثم يلزم فيما هو أشد بعداً من الفلك أن يكون بارداً كثيفاً، فيكون ماء، والأرض أكثف من الكل لأنها أشد بعداً من الشيء الملطف، وهو الفلك. فهذا هو سبب [أن] تكون هذه الأجسام عرية عن هذه الصورة، وإنما يجب لها ذلك لحركة الفلك، فهو ألزم فيما يجاور الفلك أن يسخن، ثم ما بعد عنه يجب أن لا يكون لها صورته.

فإن قالوا: إنه يجب لهذه الأجسام أن تكون أرضاً إلا أن بعضها تنتقل من كونها أرضاً لما ذكرناه من العلة، قيل لهم: فيجب أن تكون النار والهواء مقهورين على صورهما، وليس هذا من قولكم، وكان يلزم في النار التي بيننا أن تنتقل إلى كونها أرضاً، لأن المؤثر في كونها ناراً بعيد منها، وكان يلزم في قُلل الجبال والأهوية المحيطة بها أن تصير ماء، وتكون بذلك أولى من

٢ بكل] لكل ٥ ماءًا] ما ١٢ وتبين] ونسبه ١٥ ونفس] ونقيض ١٧ بعداً] بعد ٢٠ صورته] صورة
٢٣ بيننا] بينا

المياه في أعماق الأرض، وكان يجب أن تكون الأرض أحق أن تكون رطبة من الماء، لأنها أبعد من الفلك، واليبس هو من تأثير الحركة. فصح أنه لا بدّ من قادر مختار غير جسم فعل هذه الأجسام على هذه الصور.

ثم يقال لهم: ولم لا يسخن الفلک بالحركة؟ ولم كان بأن يقبل صورته بأولى من أن يقبل صورة النار؟ ولم لا تقبل النار صورة الفلک؟ وإلزامنا في ذلک كالإلزام في سائر الإسطقسات. فإن قالوا: لأن الموضوع الأول للفلک لا يقبل الحرارة ولا صورة النار، لأنه مخالف لهيولى النار، قيل لهم: إنما يصح ما ذكرتم لو كان الموضوع الأول غير الجسم ذي الأبعاد، وليس هذا من قولكم، والقابل الأول عندكم ليس إلا الجسم. ألا ترى أنا لو فرضنا
[٢٥ب] الشيء غير الجسم لم يُتصور حاراً // ولا ناراً؟ وإذا كان القابل الأول هو الجسم، والفلک جسم، لزم فيه أن يقبل صورة النار ويقبل الحرارة. وليس لأحد أن يقول: إن صورة الفلک تضاد الحرارة، [فلذلك يمتنع أن يكون ناراً وأن يقبل الحرارة، فيقال لهم: إن ضد الحرارة] ليست إلا البرودة، لأنه لا شيء أبعد منها على عكسها، ومن قولكم: إن الشيء الواحد لا يضاده إلا واحد. فإن قالوا: إنما لم تقبل النار صورة الفلک لأن موضوعها مخالف لموضوع الأفلاك، قيل لهم: إن القابل للصور ليس إلا الجسم ذو الأبعاد، لما تقدم أن الصورة كالفرع عن الجسم.

فإذا صح أن الفلك والأسطقسات لم تتباين لأمر يرجع إلى الهيولى صح أن تباينها لأمر آخر، وهو القادر المختار. وإذا ثبت القادر الجاعل للأجسام على صورها فإما أن يكون قديماً أو محدثاً، ولو كان محدثاً لم تنته الحوادث، فلزم أن يكون قديماً، ولزم بما تقدم أن يكون غير جسم ولا عرض، وهو الله تعالى.

وأما الفلاسفة فقد استدلوا لإثبات واجب الوجود فقالوا: كل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم فوجوده غير واجب بذاته، وما حقه من نفسه الإمكان ليس يصير موجوداً من

---

٢ واليبس] والتبس ٤ يسخن] يستحق ١٢ ليست] وليست ١٤ الأفلاك] الأول | الأبعاد] + وليس هذا من قولكم والقابل الأول عندكم ليس إلا الجسم ألا ترى أنا لو فرضنا الشيء غير الجسم لم نتصور حاراً ولا بارداً وإذا كان القابل الأول هو الجسم والفلك جسم لزمه فيه أن يقبل صورة الفلك يضاد الحرارة فلذلك يمتنع أن يكون ناراً وأن يقبل الحرارة قيل لهم إن ضد الحرارة ليس إلا البرودة لأنه لا شيء بعد منها على عكسها ومن قولكم لأن الشيء الواحد لا يضاد إلا واحد فإن قالوا إنما تقبل النار صورة الفلك لأن موضوعها مخالف لموضوع الأفلاك قيل لهم إن القابل للصور ليس إلا الجسم ذو الأبعاد ١٦ الفلك] العلل

ذاته، لأن الممكن ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار بأحدهما أولى // فلحضور علة أو غيبتها. وهذا الاستدلال هو الذي حكيناه عن علماء [٢٦أ] الإسلام، وبينا وجه دلالته على المحدِث في أول الباب، لكن هذه الدلالة لا تدل على واجب الوجود بانفرادها، ولهذا ذكر هذا المستدل أنه لا بدّ من حضور علة أو غيبتها، ثم لا يبطل أن يكون حدوث الممكن بعينه علته أو عُدّ منها. ومن وجه آخر، وهو أنه يلزمهم من جهة المذهب أن يجوزوا أن يحدث الممكن الحدوث لا لأمر، لأنهم قالوا: إن الطبيعة تفعل الأفعال المحكمة المطابقة لمنافع الناس، فترتّب الأفعال وتقدم ما يجب تقديمه وتؤخر ما يجب تأخيره لا لأمر زائد من ذات الطبيعة، من غير روية وفكر وعلم بالتقديم والتأخير، وذاتها مع المقدم كذاتها مع المؤخر.

بيان أنهم يقولون كذلك ما ذكره بعضهم، قال: وتعرف أن الطبيعة تفعل لا من أجل شيء مع أنها لا تفعل كيف اتفق، بل تبتدئ من مبدأ ما له غاية معلومة، ثم من أول ما تبتدئ تفعل بحيث يصلح لتلك الغاية، ولا تزال تستعمل على الاتصال أشياء مؤدية إلى تلك الغاية. مثال ذلك في النبات هو أن الطبيعة لا تكوّن من أي بذر اتفق أيَّ نبات اتفق، بل من بذر كذا نبات كذا، ثم تسلك في تكوينه وتقديم ما يجب أن يقدم وتأخير ما يجب أن يؤخر على نحو يؤدي إلى المقصود. وذلك مثل أن يضرب عروقه إلى أسفل أولاً ليحدث الغذاء، ثم يرفع أصله إلى فوق، ثم لا يهمل شيئاً ينتفع به في بلوغ الغاية إلا ويفعله، مثل اللحاء الذي وقى الأصل والورق الذي ستر الثمر، وكذلك إذا خرجت الثمرة يصونها بأغشية تصلح لها. هذا كلامهم.

فإذا كانت هذه الطبيعة تقدم ما يجب تقديمه وتؤخر ما يجب تأخيره لا لأمر يختص به له اختصاص بالمتقدم دون المتأخر // ولا لعلم وروية أو شرط وغير ذلك، فهلا جاز أن يحدث [٢٦ب] الممكن الحدوث لا لذاته ولا لأمر أزيد من ذاته؟ فإن لم يُثبَت الطبع أمراً واحداً، وأثبتوا طبائع متغايرة، لم يخل إما أن تَحدث عند حدوث الأفعال الطبيعية أو تكون قديمة، فإن كانت قديمة فلم أثّرت على الترتيب حتى وجب لذلك ترتُّب حدوث الفعل؟ وإن كانت حادثة فلم حدثت على الترتيب حتى أوجبت تأثيراتها على ترتيب مخصوص؟ فصح أن الإلزام متوجّه عليهم. وليس

---

٢ غيبتها] عينها ٤ غيبتها] عينتها ٦ لأمر] أمر ٧ تقديمه] تقدمه ٩ كذاتها] لذاتها ١٥ المقصود] المقصد | عروقه] عروق ١٦ ينتفع] يدفع ١٧ ستر] سر ١٩ ما¹] مما ٢٢ الطبيعية] الطبيعة

لأحد أن يقول: أليس الحجر ينزل من علوّ على الترتيب وإن كان ينزل بطبعه؟ فما أنكرتم أن يفعل الطبع على ترتيب؟ قيل له: إنه إنما كان على ترتيب لأنه لا يصح حدوثه إلا على ذلك الترتيب، وليس كذلك ما ألزمناهم، لأن أعضاء الحيوان يصح حدوثها وترتيبها على غير ذلك الترتيب، فما الموجب لترتيبها؟ فما ألزمناهم لازم.

فإن قالوا: إن المادة التي يحدث منها النبات لا تقبل إلا ذلك الترتيب وإلا تلك الصورة، لأن الفلك بحركاته يجعل المادة مستعدّة لصيرورتها نباتاً، ويجب لها تلك الصورة من واهب الصور، قيل لهم: إن العلويات لا تهم بالسفليات عندكم، لأنها تكون أخس منها. وأيضاً، فالإلزام متوجه عليكم لأن عندكم حركات الفلك موجبة عن ذاته أو عن ما فيه، وكذلك واهب الصور موجَب بالطبيعة، إلى أن تنتهي الموجبات إلى واجب الوجود عندكم. فلم أوجبت حركات الفلك موجبها على ذلك الترتيب الموجِب لاستعداد المواد لما تصير عليه ولم توجب لها استعداداً آخر؟ ولم أفاض واهب الصور تلك الصور على بعض الموادّ وخلافها
[١٢٧أ] على مواد أخر؟ وهل أفاض على واهب الصور العقل الآخر ما يقتضي لها صورة // أخرى؟ ألا ترى أن بعض الصور لا تنتهي إلى الكمال، بل تفسد قبل الكمال وتحيى ناقصة كما نراه في الحيوان والنبات والأشجار؟ فلماذا حدثت الأسباب الموجبة لنقصانها المغيرة لصورتها المفسدة لها قبل كمالها ولم تحدث الأسباب المنتهية إلى الكمال؟ فإن قالوا: إن الفساد قبل الكمال ونقصان الصور إنما يحدث لأسباب أقلّية لا أكثرية، فلذلك يحدث الفساد أقل والنقصان أقل، قيل لهم: إذا جاز عندكم أن تحدث الأسباب الأقلية والأسباب الأكثرية مع أنها تحدث من أسباب موجبة لا يصح فيها أن لا يحدث ما يحدث منها فلم كانت الأكثرية بأولى بالوجود من الأقلية؟ ولهذا قال صاحبكم أبرقليس: إن العالم كله حادث بالاتفاق من غير أن يكون للحوادث التي فيها أسباب محصلة، فلزمكم تجويز ما قاله على حسب ما قررنا. فصح أن على قولكم لا يحصل مخصص لترتيب المرتّب الحادث في العالم، فلزمكم ما ألزمناكم.

دليل آخر:

ثم ذكروا بعد هذا أدلة بعبارات مختلفة ترجع إلى معنى واحد. قالوا: وأيضاً، نقول: كل جملة آحاد كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها، لأنها إما أن لا تقتضي علة

---

١ كان] كانت | فما] مما ٧ لا تهم] لأنهم ٨ عليكم] إليكم ١٠ أوجبت] أوجب | المواد] المراد ١١ استعداداً] استعداد ١٤ الحيوان] الحركات | فلماذا حدثت] فلما احدثت ٢١ أن على] اعلى ٢٣ ذكروا] ذكر

أصلاً والجملة واجبة لذاتها، فإن تلك الآحاد والجملة شيء واحد، وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد بذلك أولى من بعض، وإما أن تقتضي علة خارجة، وهو الحق. قالوا: وأيضاً، كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على سواء، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف لأنها إن كانت وسطاً فهي أيضاً معلولة. قالوا: وأيضاً، كل سلسلة مرتبة من علل // ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فإنه إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة [٢٧ب] خارجة عنها ويتصل بها لا محالة طرف، فتبين أنه إذا كان فيها علة ليست بمعلولة فهي طرف، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته.

وهذا يعترضه ما قدمناه على طريقتهم الأولى. ويعترضه من جهة مذهبهم غير ما قدمنا، فلأنهم يقولون: إن حركات الفلك كل واحدة منها لها أول، ومجموعها لا أول له. ففصلوا بين المجموع والآحاد، وإن كان المجموع هي الآحاد. فيقال لهم: إذا كان هذا عندكم فبِمَ أنكرتم أن تكون السلسلة المرتبة من علل ومعلولات تخالفٌ جملتها آحادها، فتكون كل واحدة منها معلولة وجملتها غير معلولة، أو تكون كل واحدة منها ممكنة الوجود وجملتها واجبة الوجود، كما أن كل واحدة منها متناهية وجملتها غير متناهية؟

باب القول في صفات الباريُ تعالى

اعلم أن صفاته تعالى على ضربين، أحدهما يرجع إلى الإثبات، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، والثاني يرجع إلى السلب، نحو كونه تعالى غنياً واحداً وأنه ليس بجسم ولا عرض وليس بمتشبه بشيء. وهم قسموا صفاته تعالى إلى صفات إضافية وإلى صفات سلبية. أما الإضافية فكقولهم: مبدأ وعلة، وأما السلبية فكقولهم: هو عقل، أي بريء من المواد. ورجّعوا جميع صفاته تعالى إلى وجوب وجوده، نحو كونه قادراً عالماً حياً ومريداً. وإنما قالوا كذلك لأنهم احترزوا عن إثبات الكثرة في ذاته، لأن الكثرة عندهم // تدل على أنه ليس بواجب الوجود [٢٨أ] وأنه معلول، فلو ثبت له حالة وصفة لكانت ذاته مجموع أمور. قالوا: وصفات السلب لا تقتضي فيه الكثرة، وكذلك الصفات الإضافية، لأنه وصف يأخذه من غيره، فمتى تغير ذلك الغير لم

١ والجملة[2]] والكلمة + (حاشية) والجملة ٤ إن] وان ٦ علة ...بمعلولة] ليس بمعلول ١٠ والآحاد] فللآحاد | فبِمَ] فبما ١٧ بمتشبه] بمشتبه

يتغير به، ومتى وجد ذلك الغير ووُصف لمكانه بصفة لم تتكثر ذاته. وقد كان يمكنهم أن يجعلوا هذه الصفات، أعني كونه قادراً عالماً حياً مريداً، من الصفات الإضافية كما نقوله نحن، وهو أنها تفيد إضافة أحكام إلى ذاته، وذلك لا يفيد كثرة في ذاته، على ما قالوه في كونه مبدأ وعلة، لولا ما يقولونه من أن الواحد لا يوجب إلا واحداً ولا توجب ذاته أحكاماً كثيرة، وإلا أدى إلى كثرة في ذاته. وسنبين أن كثرة الأحكام الموجَبة عن الذات لا توجب كثرة في تلك الذات إن شاء الله تعالى.

فصل في ذكر قول المسلمين في إثبات صفاته تعالى

اعلم أنا نتكلم في هذا على الصحيح الثابت عندنا، ونُعرض عن ذكر اختلاف المتكلمين في هذا الباب. ونحن نعني بالصفة ههنا هو كل أمر زائد على الذات يدخل في ضمن الوصف للذات أو في ضمن العلم به، نحو قولنا فيه أنه تعالى قادر عالم حي، فنعني بقولنا: إنه قادر عالم حي، أن ذاته تعالى ذات متميزة عن غيرها بنفسها تميزاً يجب له أن يصح أن يفعل وأن لا يفعل، وهذا هو معنى وصفنا له بأنه قادر. // [٢٨ب] ولأجل هذا التميز يجب له أن يكون كل ما يصح أن يعلم ظاهراً له ظهوراً يمتنع معه الشك منه، وهذا هو معنى [وصفنا له بأنه عالم. ولأجل هذا يجب له أن لا يستحيل أن يقدر ويعلم، وهذا هو معنى] كونه حياً. ووصفنا له بهذه الأوصاف يفيد إضافة هذه الأحكام إلى ذاته تعالى. فأما قولنا فيه: إنه تعالى موجود، فإنه يفيد حقيقة ذاته، لأن الوجود عندنا من الأسماء المشتركة. وقولنا فيه بأنه قديم يفيد أنه لا أول لوجوده، وقولنا فيه بأنه مريد وكاره يرجع إلى داعيه وصارفه، فهما في الحقيقة راجعان إلى كونه عالماً. وقولنا فيه: غني، يفيد نفي الحاجة عنه، وقولنا فيه: إنه واحد، يفيد أنه لا مثل له في صفاته الذاتية.

واستدل المسلمون لإثبات هذه الصفات لذاته تعالى فقالوا: إنا قد بينا أنه لا بدّ من ذات محدِث للعالم، فإذا ثبت صانع العالم فقد ثبت أنه موجود، لأن وجود كل شيء هو ذاته على ما سنبين هذا إذا تكلمنا على قول الفلاسفة في وجود الباري تعالى. فإذا ثبت أنه موجود فلا بدّ من أن يكون واجب الوجود لذاته، لأنا قد بينا أنه يستحيل حدوث حوادث لا أول لها،

---

٤ يقولونه] نقوله

والحوادث لا تنتهي إلا عند واجب وجوده بذاته وجب أن يكون قديماً، لأنه ليس بعض الأوقات بأن يجب وجوده فيه بأولى من بعض، فيلزم أن يكون واجب الوجود لم يزل ولا يزال. وبينا أن القديم أحدث العالَم على جهة الصحة، لا على جهة الإيجاب، والموجد على جهة الصحة لا بدّ من أن يصح منه إيجاد الفعل قبل أن يوجده، ومن يصح منه إيجاد الفعل وضع له أهل اللغه قولنا: قادر. ولا بدّ من أن يكون محدث العالم عالِماً، // لأن العالَم بجملته محكم [٢٩أ] متقن، وكذلك أجزاؤه محكمة متقنة موافقة لمنافع العباد، والأفعال المحكمة لا يصح وجودها من القادر [إلا] إذا كان عالماً بإتقانها وإحكامها. ألا ترى أن الكتابة المحكمة لا تصح إلا من عالم، وكذلك سائر الصنائع؟ فصح أنه عالم، وإذا كان قادراً عالماً فلا بدّ من أن يكون حياً، لأنه يستحيل أن يعلم ويقدر من ليس بحي. ألا ترى أنا نعلم في الجماد أنه يستحيل كونه قادراً عالماً ما دام جماداً، وعند الحياة تزول استحالة كونه قادراً عالماً؟ فإذا ثبت أنه تعالى عالم قادر فقد ثبت أنه حي.

ولا بدّ من أن تكون هذه الصفات ذاتية له تعالى، ومعنى ذلك أن ذاته تعالى تقتضي ثبوت هذه الأحكام عن ذاته. وإنما قلنا ذلك لأن الفعل إنما يصدر من ذات على جهة الصحة، وكذلك الفعل المحكم صدر منه على جهة [صحة] الإحكام، وذاته هو الذي [لأجله] لا يستحيل أن يعلم ويقدر ابتداءاً، فصح أن المؤثر في هذه الصفات ذاته. ثم القول بعد هذا أن ذاته إنما تؤثر في هذه الأحكام إذا قام بها قدرة وعلم وحياة، أو القول بأنها لا تؤثر في هذه الأحكام إلا إذا كانت ذاته على أحوال، هو قول بما لا مقتضي له ولا دليل عليه، لأن ذاته التي صدر منها هذه الأحكام كافية في ذلك، فلو لم نقتصر بهذه الأحكام على ذاته للزم إثبات ما لا نهاية له من معان وأحوال لا مقتضي لها، وذلك محال. فإذا ثبت أن ذاته هي المؤثرة في هذه الصفات صح أنها ذاتية له. وبينا أنه تعالى قديم لا أول لذاته، فصح أنه تعالى عالم قادر حي لم يزل ولا يزال.

فإذا ثبت // أنه عالم قادر لذاته ثبت أنه يجب أن يكون قادراً على كل ما يصح حدوثه [٢٩ب] وأنه عالم بكل ما يصح أن يُعلم، لأنه تعالى حي لذاته، والحي يصح أن يقدر على كل مقدور ويصح أن يعلم كل ما يصح أن يعلم، فإذا وجب له أن يعلم البعض ويقدر على البعض لم يكن

---

١ وجوده] الوجود ٦ أجزاؤه] اجزاءه ٢٢ لذاته] + فصح أنه تعالى

ذلك البعض بأن يقدر عليه أو يعلمه أولى من الآخر، وفي ذلك وجوب كونه قادراً عالماً بكل مقدور وكل ما يصح أن يعلم.

وإذا ثبت أنه حي لذاته لزم أن يكون سميعاً بصيراً لذاته، لأن كون الحي حياً هو الذي لأجله لا يستحيل أن يدرك الحي المدرَك الموجود، بدليل أن العلم بأن الحي هو المدرك للمرئيات والمسموعات هو علم أولي، وإنما الحواسّ آلات للحي في الإدراك منا. ولهذا لما كانت الحرارة والبرودة لا يُحتاج في إدراكها إلى حاسة مخصوصة صح أن تدرك بجميع البدن، فصح أن المقتضي للإدراك هو الحياة، والحواس آلات فيه، وما يتبع ذلك من زوال الموانع تابع للآلات. فإذا كان تعالى حياً لذاته لزم أن يصح أن يدرك، ووجب أن يدرك المدرَك إذا وجد، ولا يحتاج في إدراكه إلى حواس وآلات وما يتبع الحواس، كما لا يحتاج في إيجاد أفعاله إلى آلات. والسمع ورد مقرراً لما ذكرنا، كقوله تعالى ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[11] وكقوله تعالى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[12] والسمع يصح أن يكون دليلاً في هذه المسألة، فصح أنه تعالى سميع بصير سامع مبصر.

[٣٠أ] وإذا كان حياً صح أن يريد ويكره، وإذا كان قادراً فاعلاً حكيماً لزم أن // يكون مريداً لأفعاله ومريداً لحدوثها على وجوه الحكمة ومريداً لأفعال عبيده التى أمر بها، لأنه إذا صح أنه يريد، وكانت أفعاله واقعة على وجه دون وجه، صح أنه أراد إيقاعها على وجوه الحكمة نحو كونها إحساناً وتكليفاً، إلى غير ذلك من الوجوه، ولو لم يرد إيقاعها على وجوه الحكمة لم تكن حكمة، وصح أنه يكره القبائح منه ومن غيره، لأنه يجب أن يكون الحكيم كارهاً للقبائح، فيكره أن يفعلها هو تعالى ويكره فعلها ممن نهاه عن القبائح.

وإذا وجبت له الصفات الذاتية في كل حال استحال عليه العجز والجهل والموت والعدم. وإذا ثبت حدوث الأجسام والأعراض صح أنه تعالى ليس من جنسها، لأنه قديم واجب الوجود بذاته، وثبت أنه يستحيل عليه ما يتبع الجسم بكونه جسماً والعرض بكونه عرضاً، نحو الكون في مكان أو حلول عرض في ذاته أو حلول ذاته في الجسم، وثبت أنه غني من كل وجه، لا يحتاج في وجوده إلى فاعل أو محلّ أو شرط، لوجوب وجوده في ذاته، أو إلى قدرة وعلم وحياة، لوجوب هذه الصفات لذاته، أو إلى طعام وشراب كما يحتاج إلى ذلك الجسم،

---

١٩ استحال] واستحال

---

[11] سورة النساء (٤): ١٣٤ وغيرها | [12] سورة طه (٢٠): ٤٦

ولا يجوز عليه اللذه والألم، لأن ذلك لا يعقل إلا للجسم. ألا ترى أن اللذة إنما تجوز على من يشتهي إدراك ما يوافق مزاجه فيصلح به بدنه، والألم إنما يجوز على من ينفر من إدراك ما لا يلائم مزاجه ويؤذي بدنه؟ وكل ذلك لا يعقل في غير الجسم، والفرح والسرور والغم والحزن توابع للألم واللذة، فمن لا يجوز عليه اللذة والألم لا يجوز عليه توابعهما. يبين هذا أن السرور يجده المرء عند اعتقاد وصول المنفعة أو دفع المضرة عنه، والغم يجده عند اعتقاد [وصول] مضرة إليه أو فوات منفعة منه، وإذا // لم يكن تعالى جسماً استحال عليه جميع ذلك. [٣٠ب]

وإذا ثبت له جميع هذه الصفات لم يجز أن يشاركه فيها على الحد الذي ثبتت له غيره، فهو تعالى واحد في هذه الصفات. وإنما قلنا: إنه تعالى واحد فيها، لأنه لو شاركه فيها غيره لم يخل إما أن يشاركه في بعضها ويخالفه في بعضها أو يشاركه في جميعها، والقسمان باطلان. أما الأول فلأنه لو شاركه في بعض صفاته لكان غير جائز أن يخالفه في غيرها، لأن ذلك البعض موجَب عن ذاته، ولن يجوز أن يشاركه في ذلك البعض غيره إلا إذا كان ذاته كذاته، ومتى اشتركا في حقيقتها لزم أن يشتركا في سائر موجبات ذاتها، ومتى اشتركا في جميعها لم ينفصل وجود الثاني من لاوجوده، وهذا محال، فما أدى إليه يكون محالاً. وإنما قلنا ذلك لأنه لا يختص أحدهما بصفة ولا أمر من الأمور ولا فعل إلا وهو ثابت للآخر، ولا يصح فيهما افتراق في زمان ولا مكان إذ ذاته تعالى لا يجوز عليه الاختصاص بزمان أو مكان، وإذا لم يصح أن ينفصلا بوجه من الوجوه لم ينفصل الاثنان منهما عن واحد، فيصير حصول الثاني المفروض كلاحصوله، فثبت أن واجب الوجود بذاته واحد. وبمثل هذه الدلالة يعلم أنه لا يجوز على ذاته التجزؤ، ولأنه لو كان له جزء لكانا جزئين في حقيقتها، ولوجب أن يشتركا في موجبات حقيقتها، وقد أبطلنا ذلك.

وإذا ثبتت هذه الجملة لزم أن يكون حكيماً على معنى أنه يجب أن تكون أفعاله كلها حكمة وصواباً، لا قبح فيها ولا عبث ولا ظلم ولا كذب، وأنه لا يخلّ بشيء يجب فعله في حكمة، نحو إثابة المطيعين وتعويض من آلمه وأوصل إليه مضرة، لأنه تعالى // إذا كان عالماً بكل شيء [٣١أ] غنياً عن كل شيء لزم أن يعلم قبح كل قبيح ويعلم غناه عنه، فلا يكون له داعٍ إلى فعله، بل له صارف عن فعله، وهو علمه بقبحه وغناه عن فعله. وإنما يفعل القبيح من يجهل قبحه ويحتاج إليه أو يعلم قبحه ويحتاج إليه أو لا يعلم غناه ويظن أنه يحتاج إليه، وكذلك هذا في

---

١ من] + من ينفر ٢ فيصلح] يصلح ٦ أو] و ٩ ويخالفه] أو يخالفه ١٨ التجزؤ] التجزي

الإخلال بالواجب في الحكمة، لأنه لا يستضرّ بفعله ولا ينفعه الإخلال به، فدواعيه قوية إلى فعله ولا صارف له عنه، وما هذا حاله فإن القادر لا يجوز أن يخل به. وإذا ثبت هذا الأصل علمنا أن كل ما هو من فعله فهو حسن وصواب وحكمة، وما علمناه قبيحاً فهو من فعل غيره، وعند هذا العلم يصح أن نعلم صدق رسله وصحة شرائعه وصدق كتبه تعالى. ونستدل على صدق الرسل إذا بلغنا إلى القول عليهم فيما قالوه في النبوة.

فهذه جملة مختصرة عن الشرح والزوائد تجمع جمل قول المسلمين في توحيد الله تعالى وحكمته. وإنما لم نشبع القول في ذلك لأن الغرض الآن هو أن نتكلم على ما قاله القوم في صفات الله تعالى على التفصيل، فقدمنا عليه هذه الجملة ليتبين الفرق بين ما يقوله المسلمون في ذلك وما يقوله الفلاسفة. فأما الفلاسفة فإنهم لما أثبتوا ذاته تعالى موجبة لم يمكنهم إثبات هذه الصفات له تعالى على ما سنبين هذا إن شاء الله تعالى. وهذا يقتضي أن نبين الفرق بين القادر والموجِب، ونبين أنه تعالى قادر غير موجب، ونجيب عن شبههم لإثبات ذاته موجباً، ثم نتكلم على ما قالوه في صفاته تعالى على التفصيل.

باب في ذكر الفرق بين القادر والموجب والدلالة على أن القادر غير موجب

[٣١ب] // ينبغي أولاً أن نتبين أنه يتصور أن يكون القادر مؤثراً على جهة الصحة، لا على جهة الإيجاب، ثم ندل على أن تأثيره كذلك، فإن كلام القوم يجري في كتبهم كأنهم لا يتصورون إلا الموجب. فنقول: إنه يُتصور في العقل فاعل يكون موجداً لفعله على جهة الصحة، ومعنى ذلك هو أن يكون مقدوره قبل إيجاده له ممكن الوجود في نفسه، ليس لوجوده مرجح على بقائه على العدم في المستقبل، ويكون المؤثر في إيجاده ممكن له أن يوجده وأن لا يوجده على سواء في المستقبل، ويسمى هذا المؤثر قادراً. فإذا رأى هذا القادر أن إيجاد الفعل خير من لاوجوده، لكون وجوده نافعاً له، أو لكون وجوده خيراً في نفسه من لاوجوده بأن كان إحساناً إلى غيره، ترجح كونه فاعلاً على كونه غير فاعل، فترجح وجود فعله على أن لا يوجد، فيصير بالوجود من جهة القادر أولى من أن لا يوجد، ويسمى ما يـرجّح عنده كونه موجداً لفعله داعياً إلى الفعل أو إرادة [له]، وتكون الدواعي كإيجاب للقادر [يبعثه] على أن يجعل

---

٣ كل] كون ٦ تجمع] بجميع ٧ القوم] قوم ١٤ يتصور] تصور ١٥ ثم] لم | كأنهم] كلا نهم ٢٢ موجداً] يوجد

فعله أولى بالوجود من لاوجوده. فإن دعاه الداعي إلى أن لاوجوده أولى من وجوده لم يوجده وبقي على عدمه، ويسمى هذا الداعى صارفاً عن الفعل أو كراهة له. وإذا كان كذلك كان فعله متردداً بين أن يوجد وبين أن لا يوجد قبل إيجاده له، وصح أن يكون القادر واقفاً بين أن يوجد وبين أن لا يوجد مع كونه قادراً عليه إلى أن يرجح في داعيه أحدهما. ولا شبهة في أن هذا المؤثر متصور في العقل وأنه مفارق للموجِب، فإن الموجب يؤثر في موجَبه لذاته، ويستحيل فيه أن يتردد في إيجابه لفعله بين أن يوجبه وبين // [أن] لا يوجبه إذا زالت الموانع [٣٢أ] منه، بل إذا زالت استحال أن لا يوجبه، وإن عرضت استحال أن يوجبه.

وأما الفلاسفة فقد قالوا في القادر: إنه موجب لفعله، وذكروا قسمة، قالوا: إن الموجود ينقسم إلى موجود بالقوة وإلى موجود بالفعل. فأما الموجود بالفعل فهو الواقع الحاصل، وأما الموجود بالقوة فهو الذي ليس بحاصل لكنه يمكن أن يحصل، كما يقال: إن العلم موجود في الصبي والنخل موجود في النواة بالقوة، أي يمكن أن يعلم وتصير النواة نخلاً. فقالوا: وصفُنا له بأنه موجود هو على طريق المجاز. قالوا: والقوة تنقسم إلى قوة الفعل وإلى قوة الانفعال، فقوة الانفعال هو كالذوب في الشمع القابل للانتقاش، وقوة الفعل تنقسم إلى ما هو قوة على الفعل، لا على نقيضه، كقوة النار على الإحراق، لا على عدم الإحراق، وإلى ما هو قوة على الفعل وتركه، كقوة الإنسان على الحركة والسكون، فالأولى تسمى قوة طبيعية والثانية قوة إرادية، وهذه القوة الثانية، مهما انضافت إليها الإرادة التامة ولم يكن ثمة مانع، كان حصول الفعل منها لازماً بالطبع، كما يلزم الفعل من القوة الأولى. وبالجملة، كل علة فإنه يلزم [معلولها] منها على سبيل الوجوب، فإذا تمت شروط العلة تعيّن حصول المعلول واستحال أن لا يحصل، لأن الموجِب إذا حصل ولم يحصل الموجَب أو تأخر لم يكن ذلك إلا لقصوره في طبعه، إن كان الفعل بالطبع، أو في إرادته، إن كان بالإرادة، أو لعدم ذاته، إن كان بالذات، وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجَب فليس هو علة بالفعل، بل بالقوة، ولا بدّ من أمر جديد يخرجه // من القوة إلى الفعل، فإذا حضر ذلك الأمر صار الخروج إلى الفعل واجباً. [٣٢ب]

هذا كلامهم، وقد بينوا فيه أن القادر، هو الفاعل بالقوة الإرادية، موجب لفعله عند تمام الإرادة، فأشاروا في هذه الجملة إلى شبههم التى [لأجلها] يقولون: إنه موجب لفعله، وسنجيب

---

٤ إلى] الا ٥ في[2]] من ٦ يتردد] ردت ١٣ كالذوب] كالدوبه ١٦ إرادية] + التامة ولم يكن | كان] لا ١٧ يلزم[1]] يلزمه ١٩ أو تأخر] وتأخر

عنها إن شاء الله تعالى. فيقال لهم: هلا نظرتم في حقيقة الإرادة، فيتبين لكم الفرق بين المؤثرين؟ وحقيقتها هو الداعي إلى الفعل، وهو لما علم بكون الفعل نافعاً للقادر أو ظن ذلك، إذا خلص عن الصوارف، فهذه الإرادة باعثة للقادر على أن يؤثر إيجاده على تركه، كالباعث منا غيره على الفعل. والبعث إنما يتصور فيمن ليس بموجِب بطبعه وذاته، وإنما حصل عند البعث إيجاد الفعل أولى من لاوجوده مع صحة لاوجوده منه. وهذا يبين الفرق بين القوة الإرادية والقوة الطبيعية، ويصح تقسيم القوتين إليهما، وإلى هذا أشرتم في تقسيم القوى، فقلتم: إن القوة الطبيعية تؤثر في فعلها، لا في عدم الفعل، والقوة الإرادية تؤثر في وجود الفعل وفي عدمه، وفي الفعل ونقيضه، كالقادر على الحركة والسكون. ولو كانت القوة الإرادية موجبة لما أثرت في النقيضين، فصح أنها ليست بموجبة، بل يصح منها كلاهما، بل تؤثر إيجاد أحدهما على جهة الصحة، ثم غفلتم عما عقلتم من الفرق بينهما فسوّيتم بينهما.

وأما بيان أن القادر يوجد منه الفعل على جهة الصحة، لا على جهة الوجوب، فهو أن العلم بذلك أوّلي في العقل، والمتكلمون يقولون: إنه علم ضروري. بيانه أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه يمكنه أن يفعل ما يقدر عليه ويمكنه أن لا يفعل، // [١٣٣أ] وأنه لو شاء أن يفعل مالم يفعله لوجد منه، ولو شاء أن لا يفعل ما قد فعله لما وجد، وكما يعلم هذا من نفسه فكذلك يعلمه من غيره من القادرين. والدليل على أنهم يعلمون ما ذكرنا باضطرار أنهم يستحسنون ذم القادر على الفعل وعلى أن لا يفعل، وكذلك المدح على الأمرين، ويستحسنون أمره بالفعل ونهيه من الفعل، ولو كان يصدر منه الفعل على جهة الوجوب لما صح استحسان ما ذكرناه، ولكان بمنزلة الهاوي من شاهق بطبعه، فكما لا يحسن مدحه بذلك ولا ذمه عليه ولا أمره به ولا نهيه عنه فكذلك كان يجب مثله في القادر على الفعل لو وجب صدوره عنه. يزيده بياناً أن الإنسان الهاوي من شاهق، إذا حرك يده باختياره في حال هويّه وتكلم بكلام، فإنه يحسن أن يمدح ويذم على ذلك، ولا يحسن أن يمدح أو يذم على هويه، وما افترقا إلا لأن هويه يجب بطبعه وأن تحرك يده أو كلامه موجود باختياره على جهة الصحة. والذي يؤيد ما ذكرناه أن القادر المختار إذا ألجئ إلى فعل حتى صار مكرهاً عليه فإنه يسقط مدحه وذمه عليه، ولا يحسن أمره به ولا نهيه عنه، مع أن الملجأ إلى الفعل يصح منه أن لا يفعله، ولهذا

---

١ فيقال] فقال | هلا] هل ٢ وحقيقتها] وحقيقتها ٧ لا] الا ٩ إيجاد] اتحاد ١٥ ذم] به ١٨ أمره] أمر
١٩ لو وجب] لوجب ٢٢ هويه] هونه

قد يمتنع من الفعل إذا اعتقد أنه يمكنه دفع الضرر الملجئ عن نفسه، ولهذا يتنكب في فراره عن سبع من طريق إلى طريق يرجو فيه القرب من الخلاص، ولم يسقط مدحه وذمه إلا إذا بلغ بالإلجاء إلى حد قرب فعله فيه من الوجوب، فكيف لو وجد على جهة الوجوب؟

وعندهم أن عند الإرادة يجب وقوعه منه، فهذه الإرادة يجب وجودها فيه من أسباب خارجة أو تنتهي في وجودها إلى أسباب // [٣٣ب] خارجة تدخل في سلسلة الأسباب والمسببات المنتهية إلى واجب الوجود. ولهذا نقول: إن الفلاسفة مجبرة كالمجبرة من أهل هذه القبلة، على ما سنحكي ذلك عنهم إن شاء الله تعالى. ولهذا قبح التكليف من الله تعالى للعبد واستحقاق الثواب على الإحسان والعقاب على الإساءة على ما يقوله المسلمون، ولا يصح كل ذلك على قول الفلاسفة، ولذلك أنكروا أحكام الآخرة من الحساب والكتاب والثواب والعقاب، على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

وإذا ثبت الفرق بين القادر والموجب وبينّا أن الله تعالى أوجد العالم عن عدم، وكان يصح أن لا يوجده، صح أنه قادر مختار، وبطل بهذا القدر جميع ما فرّعوا عن كون ذات الباري تعالى موجباً من العقول والنفوس إلى غير ذلك، على ما ستجده مشروحاً إن شاء الله تعالى. وإذ قد بينا أن القادر موجد الفعل على جهة الصحة، لا على جهة الوجوب، فلنُجب عما اعتمدوا عليه في شبههم لكونه موجباً على ما حكينا عنهم، وهو أنه لو لم يجب فعله بطبعه بعد تمام الإرادة وتمام شروط كونه فاعلاً لاحتيج إلى أمر زائد عنده يجب وجود الفعل، ثم يؤدي ذلك إلى ما لا يتناهى. ويمكن إيراد هذه الشبهة على عبارة أخرى، فيقال: إن الحادث من القادر لا بدّ من أن يكون ممكن الوجود في نفسه، يجوز وجوده وعدمه على سواء، وذلك يقتضي أنه لا بدّ من أمر غير القادر وغير شروط كونه فاعلاً، والكلام في ذلك الأمر كالكلام في سائر الشروط حتى يؤدي إلى ما لا يتناهى.

الجواب: قولكم: لو لم يجب عنه الفعل بعد تمام شروط كونه فاعلاً لاحتيج إلى أمر زائد، هو كلام من لا يعقل في المؤثرات غير الموجب، وقد بينا أن القادر // [٣٤أ] غير موجب. فنقول: بل كونه قادراً مع شرطه كافٍ في وجود الفعل على جهة الصحة، لا على جهة الوجوب، ولسنا نقول: إنه لا يوجد بعد كمال الشروط، بل لا بدّ من أن يصير أولى بالوجود من لاوجوده، لكن على جهة الصحة من جهة موجِده، لأنه في نفسه غير موجِب لتأثيره. وبهذا يسقط قولهم:

---

٢ [إلا] + انه ٨ الإساءة] الإنسان ٩ أنكروا] انكروه ١٧ إيراد] إيراده ١٨ وجوده] وجود

هلا وجوده ولاوجوده على سواء بعد كمال شروط كونه فاعلاً؟ لأنه لا سواء في ذلک بعد كونه أولى بالوجود وبعد ترجح وجوده على عدمه. فإن قيل: ما الفصل بين قولكم: إنه لا بدّ من وجوده بعد كمال الشروط، وبين قولنا: يجب وجوده؟ قيل له: الفصل بينهما ما أشرنا إليه من أن القادر عند داعيه يرى أن وجوده أولى من لاوجوده، فيؤثر فعله على وجه يصح من ذاته أن لا يؤثره.

باب فيما استدلوا به على أن البارئ موجب لذاته

أقوى ما استدلوا به لذلک هو أن العالَم إما أن يكون لوجوده أول أو لا أول لوجوده، فإذا بطل الأول ثبت الثاني، فهو قولنا. وإنما قلنا: إن الأول باطل، لأنه لو كان لحدوثه أول لكان له محدث قديم حكيم على ما نقوله. ثم لا يخلو إما أن يكون قادراً على إحداثه لم يزل أو لا يكون قادراً عليه، والثاني باطل، لأنه لو لم يكن قادراً لم يزل لم يجز أن يصير قادراً من بعد لما يذكرونه في ذلک. وإذا كان قادراً على إحداثه لم يزل لم يخل حين إحداثه إما أن يكون إحداثه لا لوجه أو لوجه، والأول باطل، لأنه لو أحدثه لا لوجه لم يكن [أولى] بأن يحدثه في حال دون حال، وفى ذلک لزوم حدوثه لم يزل، وهو قولنا، ولأن إحداثه لا لوجه يقتضي كونه عبثاً، والحكيم لا يفعل // العبث. وإن أحدثه لوجه، وهو الإحسان والجود على ما نقوله، لم [٣٤ب] يخل إما [أن] يكون ما له أحدثه موجوداً لم يزل أو يكون متجدداً. ولو كان متجدداً كان الكلام فيه كالكلام في تجدد العالم، وهذا يؤدي إلى حدوث حوادث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، وذلک قولنا. وإن كان ما له أحدثه موجوداً لم يزل لم يكن بأن يحدث في حال أولى من حال، فتساوى الأحوال في وجوب حدوثه. وفي بطلان هذه الأقسام صحة قولنا، وهو أن للعالم محدثاً أحدثه لم يزل، وأنه جواد لم يزل معه جوده.

---

١ هلا] هل ١٢ باطل] بطل ١٣ ذلک] + (حاشية) أمي في إحداثه لا لوجه ١٧ موجوداً] موجود ١٩ للعالم] العالم

وهذه الشبهة أوردها أبرقليس في كتاب صنفه في هذا الباب، قد كررها فيه بتغير العبارات عنها على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، ونقض عليه هذا الكتاب يحيى بن عدي[١٣] النحوي. ونحن نجيب عنه بالجواب المعتمد عندنا، ثم نذكر بعض ما قال غيرنا. فنقول إذ بينا أن القادر ليس بموجب لفعله، وإنما يوجده على جهة الصحة، ولا يتم إيجاده كذلك إلا إذا كان معدوماً، ويكون القادر موجوداً فيخرجه من عدمه إلى الوجود، وبينا أن داعي القادر باعث له على الفعل، والباعث لا يوجب أن يوجد القادر فعله على الوجوب، وإذا صح هذا قلنا: إنه تعالى أوجد أول أفعاله لأمر غير متجدد، وهو كونه قادراً ذا داعٍ إلى الإحسان، فهذا الأمر، أعني كونه قادراً ذا داعٍ، لا يقتضي وجود الفعل مقارناً له، وإنما يقتضيه في المستقبل بعد كونه سابقاً عليه. وبهذا القدر يسقط قولهم: إنه يجب كون فعله موجوداً لم يزل.

فإن قيل: فقولوا: إن بهذا الأمر يجب كونه فاعلاً لم يزل، قيل له: إنه لا يجب ما ذكرته أيضاً، لأنه إنما يصح أن يقال: إن القادر يجب أن يكون فاعلاً إذا كمل شرائط كونه // فاعلاً، [١٣٥أ] لأنه لكونه قادراً فقط لا يجب أن يكون فاعلاً، بل لا بدّ من زوال المانع منه، ولا بدّ من حصول الداعي إلى الفعل، ولا بدّ من خلوص داعيه عن الصارف. ثم محال [أن] يكون فاعلاً إذا كان فعله لا يصح وجوده في نفسه، ووجود الفعل لم يزل يستحيل في نفسه، لأنه لا بدّ من تقدم عدمه على وجوده، فعِلْمُ القادر عليه لم يزل بأنه يستحيل وجوده لم يزل يصرفه عن إيجاده، وإن كان علمه بكونه إحساناً وحكمة يدعوه إلى فعله، وهذا القادر لا تقتضي أحواله وجود فعله لم يزل، وإنما تقتضي وجوده في المستقبل. ونعبر عن هذا المعنى بعبارة أخرى، فنقول: القادر إنما يدعوه الداعي إلى إيجاد فعله على الوجه الذي يصح وجوده في المستقبل، ووجود المحدَث الزماني لم يزل يستحيل في نفسه، فلا يجوز أن يدعو القادرَ الداعي إلى إيجاده لم يزل، وإنما يدعوه إلى إيجاده في المستقبل، فيلزم منه كونه فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، لا كونه فاعلاً لم يزل. وبهذا يظهر أن شروط كون القادر فاعلاً تحيل كونه فاعلاً لم يزل.

فإن قال قائل: أليس لا يصح حصولها لم يزل، فبطل قولهم: إن الصانع الحكيم يجب كونه فاعلاً لم يزل؟ فإن قال قائل: أليس القادر لم يزل يجب كونه سابقاً على المحدث الزماني سبقاً لا

٣ إذ] إذا   ٩ سابقاً] مكرر في الأصل   ١١ كمل] اكمل   ١٤ لا¹] ما   ١٥ عن] على   ١٧ ونعبر] أو بغير

[١٣] يحيى بن عدي: كذا في الأصل، والمقصود هو يحيى النحوي الفيلسوف المتوفى قبل عصر الإسلام، وليس يحيى بن عدي

أول له، ولو أحدث فعله من قبل أن أحدثه لم يكن محدثاً لم يزل، فهلا أحدثه قبل هذا بوقت؟ ومتى أوجبتم ذلک لزم منه أن يكون محدِثاً من قبل لا إلى أول، و[في] ذلک صحة قولهم، قيل له: قد بينا في الجواب الأول أنه لا يلزم من كون القديم قادراً على الإحداث لم يزل وذا داعٍ إلى الإحداث لم يزل كونه فاعلاً لم يزل، وإنما يلزم منه كونه فاعلاً في المستقبل. فمن [٣٥ب] سألنا بهذا السؤال // الثاني فإنا نقول: أسألتنا عن وجوب تقديم فعله تعالى على وقت إحداثه فيه بعد تسليم أنه لا يلزم [من] كون القادر لم يزل ذا داعٍ كونُه فاعلاً لم يزل، أو مع الشک في ذلک؟ فإن كنت تسألنا مع الشک أجبناک بما تقدم، وإن كنت تسألنا مع العلم به كان سؤالاً باطلاً، لأن غرض السائل به أن يلزم خصمه أن يقول بكونه فاعلاً لم يزل مع تسليمه أنه لا يلزم على مذهبه كونه فاعلاً لم يزل.

ثم يقال له: قولک في سؤالک: إنه يلزم من كونه قادراً لم يزل ذا داعٍ إلى الإحداث كونه فاعلاً لم يزل، يفهم منه معنيان: أحدهما مستحيل والآخر صحيح. أما المستحيل فهو أنه يلزم منه أن يحدث حادثاً لحدوثه أول ولا أول لحدوثه، وهذا متناقض، أو يحدث حوادث لا أول لحدوثها، وهذا محال، لأنه كيف يكون لا أول لحدوثها مع كون فاعلها سابقاً على مجموعها؟ والمحال لا يلزم الصحيح. وأما الوجه الصحيح فهو أن يقال: إنه يلزم، فلم لم يخلقه وحركاتها تكون أكثر، بل خلقه وحركاتها أقل؟ يتوجه السؤال. قيل له: إنّ تصور التقدم في شيء لا يثبت فيه تقدماً على الحقيقة، وسؤال السائل إنما يصح إذا كان له في نفسه تقدم وتأخر حقيقة.

ومنهم من يقول: إن داعي الحكيم إلى خلق المكلف الأول إنما يدعو إلى [أن] يخلق مكلفاً في زمان إما إحساناً منه تعالى إليه أو إلى جملة من المكلفين، وإذا كان كذلک فقد استوت الأوقات المقدرة في الإحسان بخلق ذلک المكلف، فكان الخالق مخيّراً في خلقه من قبل أو من بعد. يبين هذا أن الداعي إلى الفعل كان مطلقاً غير مختصّ بوقت، فالذي يطابقه من الفعل هو أن يكون مطلقاً غير مختص، ومتى قيل: إنه لا بدّ للفعل من اختصاص بوقت، قيل في [٣٦أ] الجواب: إن اختصاصه بالوقت لم يكن // لأجل الداعي، بل لمكان الوقوع، إذ لا يتصور الوقوع إلا في وقت مقدّر.

٣ الإحداث] الذات ٤ إلى] في ٥ أسألتنا] اسالنا ٧ به] + سواء ١٧ يدعو] يدعوا ١٨ جملة] خلق جملة

ولقائل أن يقول: وهل ألزم المخالف إلا استحالة اختصاص الإحسان بزمان دون زمان لا لأمر مع تساوي الأزمنة في فرض الإحسان؟ فإن لم يكن ذلك مستحيلاً فأجيبوه أولاً بأن ذلك صحيح، وقد استغنيتم عن ذكر الداعي وبقي اختصاصه بزمان دون زمان. وله أن يجيب بأني لا أقول: إنه اختص بوقت دون وقت لا لأمر فيلزم ما قلتم، وإنما أعلل وجود الفعل بالداعي وأعلل اختصاص الفعل بزمان مقدّر بوجود الفعل، ولا أثبت أمراً زائداً، والسائل يُلزم إثبات علة زائدة من غير مقتضى لها، فكان سؤاله باطلاً.

ومنهم من يقول: الوجه المخصص لإحسانه تعالى بزمان دون زمان هو مصلحة المكلفين، إذ ليس يمتنع أن يكون تعالى لو قدّم خلق المكلف الأول على الوقت الذي خلقه فيه أو أخره عنه لاقتضى ذلك فساداً في تكليفه وفي تكليف غيره، ومن شرط الإحسان انتفاء وجوه القبح عنه، فلا يكون خلقه إحساناً من قبل أو من بعد. فإن قيل: فلم اختص ذلك الوقت بكون الخلق مصلحة فيه دون ما قبل أو بعد؟ ألأمرٍ أو لا لأمر؟ ويعود إلزام المخالف، قيل له: بل لأمر معلوم متوقع في التكليف من بعد، فلا يلزم أن يكون حادثاً أو قديماً. يبين هذا أن الفاعل منا قد يعلم أو يظن في تدبير معيشته وأولاده وأهله أنه إن قدم كذا كان أصلح وأبعد من فسادهم أو فساد بعضهم، ولا يقال: إنه قدمه لأمر حادث، بل لمتوقع، كالحادث خصوصاً في مصالح التكليف، فإنها غيوب لا يعلمها إلا العالم القديم. فلا يلزم من يقول: إني قد علمت على الجملة أن في اختصاص إحسانه بزمان دون زمان وجه // حكمة، إلا أنه تعالى [٣٦ب] لم يدلنا عليه على التفصيل ولم يحصّل لنا إليه طريقاً. ومتى سئل على الجملة أنه لا يخلو أن يكون ذلك الوجه إما حادثاً أو غير حادث، ويعود سؤال السائل، أجيب عنه بما ذكرنا في وجه المصلحة.

وقد أوردوا الشبهة بعبارات أخرى، [منها قولهم]: لو فعل البارئ تعالى بعد أن لم يفعل لكان فاعلاً لذاته أو لعلّة، ولو فعل لذاته لكان فاعلاً لم يزل، وإذا كان فاعلاً لعلة لم تخل تلك العلة إما أن تكون قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة لزم منها كونه فاعلاً لم يزل، وإن كانت حديثة لم تخل إما أن تحدث لعلة قديمة أو حديثة، فيلزم منه ما تقدم.

---

٢ فرض] عرض ٣ استغنيتم] استغنتم ٨ لو] له ١٣ أو] أن ١٥ مصالح] نصائح | غيوب] عيوب
٢٠ أوردوا] اوردو

والجواب: ما تعنون بقولكم: أو يكون فاعلاً لعلة؟ إن عنيتم بها علة موجبة غير ذاته فهذا يلزم منه أن لا يكون الفعل مضافاً إلى ذاته، وإن عنيتم به داعياً إلى الفعل قلنا: إنه تعالى فعله لداعي الإحسان والتفضل. فإن قالوا: فهلا فعله لم يزل لأن الداعي إلى الإحسان حاصل لم يزل؟ قلنا: إن الفعل يستحيل حدوثه لم يزل، لأن الداعي إنما يدعو إلى الفعل على الوجه بما يصح وجوده في نفسه. فإن قالوا: فهلا فعله قبل فعله؟ فالجواب عنه ما تقدم.

ومنها قولهم: لو كان العالم محدثه غير فاعل لم يزل فلا يخلو إما أن يكون غير فاعل لذاته أو لعلة، والأول يقتضي كونه غير فاعل فيما لا يزال، وكذلك الثاني، لأن العلة التي لها ليس بفاعل يجب أن تكون قديمة، لأنها لو كانت محدثة لكان الفاعل غير محدث لها لذاته أو لعلة، ويعود التقسيم الأول.

والجواب: العلة في كونه غير فاعل لم يزل هو استحالة حدوث الفعل لم يزل، وهذه العلة منتفية عما لا يزال. فإن قالوا: فلم كان غير فاعل قبل أن فعل والفعل غير مستحيل وجوده في
[١٣٧أ] ذلك // الوقت؟ فالجواب عنه ما تقدم.

ومنها قولهم: البارئ تعالى جواد فيما لم يزل.

والجواب: ما تعنون بوصفكم للبارئ تعالى بأنه جواد لم يزل؟ إن عنيتم به أنه فاعل للجود لم يزل فهو نفس المسألة، وإن عنيتم به أنه ذو داعٍ إلى الجود والإحسان لم يزل، قلنا: إنه لا يلزم من كونه كذلك أن يكون محدثاً للجود والإحسان لم يزل لاستحالة حدوثه لم يزل. فإن قالوا: هلا أحدثه قبل أن أحدثه؟ فالجواب عنه ما تقدم.

وأما يحيى بن عدي النحوي فقد اعترض شبهة أبرقليس، فقال: إن قولك: إذا كان الله خيراً جواداً لم يزل لزم منه أزلية العالم، لو لزم منه ما ذكرته لكان يجب بالانعكاس الجاري مجرى التضاد إذا رفعنا التالي من هذه المقدمة أن نرفع المقدم منها، فتصدّق المقدمة القول بأنه إن لم يكن العالم أزلياً لم يكن البارئ تعالى خيراً جواداً، على ما بيّن في كتاب القياس، وإن كانت هذه المقدمة [الحاصلة بالانعكاس] كاذبة فالمقدمة الأولى كاذبة. وبيّن كذب المقدمة القائلة: إن لم يكن العالم أزلياً فليس جود الله أزلياً، بأن قال: معنى الخير للبارئ تعالى أن الجود هو ذاته تعالى أو يكون مقوماً ذاته جزءاً منه، أي داخلاً في ذاته، إذ لا يجوز أن يكون عرضياً لذاته،

---

٤ إن] لأن | يدعو] يدعوا ١٤ والجواب] فالجواب | بأنه] فانه ١٥ يزل[2]] + لاستحالة حدوثه ٢٣ بأن] فان

لأنه لو كان عرضياً لذاته لأمكن توهم ذاته من دونه. قال: فإذا كان كذلك فقد لزم متى لم يكن العالم أزلياً أن لا تكون ذاته فيما لم يزل.

ثم ألزمه عن مسألتين، إحداهما هو أن البارئ لا يخلو إما أن يمكنه أن يفعل أكثر مما فعل أو لا يمكنه ذلك. فإن لم يمكنه فإما أن لم يمكنه لأمر يرجع [إلى] الفاعل أو لأمر يرجع إلى المفعول أو لأمر يرجع إليهما، وهذا القسم باطل سواء قيل: لا يمكنه // أن يفعل أكثر لأمر [٣٧ب] يرجع إلى الفعل أو إليه وإلى الفاعل، لأنه إن جاز مع أن البارئ قادر على كل شيء عالم بكل شيء أن يمتنع عليه إيجاد فعله لأمر يرجع إلى الفعل جاز أن يقال: إنه قادر عالم لم يزل، لكنه يمتنع عليه أن يفعل لم يزل لأمر يرجع إلى الفعل أو إلى الفعل والفاعل. وإن كان يمكنه أن يفعل أكثر مما فعل فلِمَ لم يفعله مع أنه جواد؟ لأنه إن لزم من كونه جواداً لم يزل أن يكون فاعلاً لم يزل فإنه يلزم أيضاً من كونه جواداً أن يفعل أكثر مما فعل، لأنه إذا كانت قوّته تعالى التي بها فعل وعلم هي تميزه بما أوجب بقاؤه، ولذلك صح أن يفعل، فلماذا فعل قدراً دون قدر؟ وفي ذلك لزوم أن يفعل أكثر مما فعل لكونه جواداً. فإن قال: نحن نعلم أنه لا يمكن أن يفعل أكثر مما فعل لكونه جواداً بما ذكرناه أنه لو أمكن ذلك للزم أن يفعله لكونه جواداً، قيل له: فلأيّ علة لا يمكنه الزيادة على ما فعل؟ فإن قال: نحن نعلم أن الزيادة غير ممكنة للدلالة التي ذكرناها، وإن لم نعرف العلة في نفي الإمكان، قيل له: ونحن نعلم أيضاً أنه لا يمكن أن يفعل قبل أن فعل للدلالة التي ذكرناها، وإن لم نعرف العلة في ذلك. وهذه المعارضة لازمة لأبرقليس سواء ألزمَنا أن يفعل تعالى لم يزل أو ألزمنا أن يفعل قبل أن فعل.

المسألة الثانية: هل يقدر تعالى أن يوجد مثل ذاته أو لا يقدر على ذلك؟ فإن قال: يقدر عليه، قيل له: فهلا أوجده لكونه خيراً؟ أو يقال له: كيف يصح أن يساوي الفعل الفاعل في وجوب وجوده؟ وإن قال: إنه لا يوصف بالقدرة عليه لأنه مستحيل في نفسه، فلا يصح أن يقال: يجب أن يفعله، قيل له: فكذلك يستحيل أن يفعل تعالى لم يزل، لأن قدرة القادر تتعلق بإيجاده ما ليس بموجود، ويستحيل تعلقها بالموجود، فلا يصح أن يقال: يجب أن يفعل لم يزل.

---

٣ يمكنه] يكون ٥ المفعول] المعقول ٦ جاز] + ذلك | قادر] قادراً ٨ الفعل[2]] الفاعلى والى الفعل ١١ بقاؤه] بقائه ١٣ فلأيّ] فلأنه

[٣٨أ] // باب في ذكر مقالة الفلاسفة في صفات الله على التفصيل

ابتدأوا بصفات النفي، فقالوا[١٤]: من صفاته أنه تعالى ليس بعرض. قالوا: لأن العرض لوجوده تعلق بوجود الجسم، ولهذا إذا عدم الجسم فإنه يعدم العرض، فلو كان عرضاً لكان محتاجاً في وجوده إلى غيره، فلا يكون واجب الوجود بذاته. قالوا: ولهذا لا يجوز أن يكون صورة لجسم، لأن قيام الصورة إنما يكون بالجسم، فهو ثاني العرض. وإنما فرقوا بين العرض والصورة، وإن كان كل واحد منهما لا قيام له بذاته وإنما قيامه بالجسم، لأنهم يقولون: إن العرض ليس بجوهر، والصورة جوهر. قالوا: إن كل واحد منهما، وإن كان محتاجاً إلى المادة، فإن الصورة تفارق العرض، وإن الصورة جزء من حقيقة الشيء، كالسرير، فإن صورته جزء منه لأنه يصير هو ما هو بالصورة، ولا يصير الجسم هو ما هو بالعرض. واستدلالهم لنفي العرض عنه تعالى استدلال لا بأس به، قالوا: ولمثل هذا نعلم أنه ليس بصورة لجسم.

قالوا: ولا يجوز أن يكون جسماً لوجهين: أحدهما أن الجسم مركّب من أجزاء، والثاني أنه مركب عن هيولى وصورة، وما كان مركباً من أشياء فوجوده معلول، وليس بواجب الوجود لذاته. ولهذا لو قُدّر عدم الأجزاء فإنه يلزم عدم الجسم، وكذلك إذا قدر عدم الصورة، فلا يكون واجب الوجود بجزء، ونعني بواجب الوجود ما لا يلزم عدمه لعدم غيره. وهذا بناء منهم على أن وجود الجسم هو كونه جسماً، وقد تقدم كلامنا عليه، ولهذا نقول لهم: ما تعنون بقولكم: إذا قدرنا عدم الأجزاء أو عدم الصورة فإنه يبطل الجسم؟ أتعنون به: إذ قدرنا انتفاء الأجزاء، أو تعنون به: إذ قدرنا تفرق الأجزاء؟ فإن عنيتم الأول فقد قدّرتم عدم ذات الجسم، فجاز أن يعدم الجسم بتقدير عدمها. وإن قلتم: إن واجب [الوجود] هو ما إذا قدرنا عدم غيره لم يعدم، وفي هذا التقدير لا يعدم بتقدير عدم غيره، فلا يتبين أنه تعالى ليس بجسم. وإن عنيتم الثاني، قيل لكم: إنا // لو قدرنا تفرُّق أجزاء الجسم فإنه لا يعدم الجسم، [٣٨ب] وكيف يصح أن يقال: إنه عدم الجسم، وهذه أجزاؤه الباقية بعد تفرقها؟ فصح أنه ما عدم ذاته، وإنما تزول تسميته بأنه جسم، فجرى مجرى تسمية الجسم الأسودَ إذا زال سواده، فإنه

---

٤ ولهذا] وبهذا ١٤ بواجب] بالواجب ١٦ إذا] انا ١٨ عدمها] عدمه ٢١ وهذه] هو + (فوق السطر) وهذه أجزاؤه] اخراه

---

[١٤] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢١٠-٢١١

لا يصح أن يقال: إنه بطل ذات الأسود، وإنما يقال: زال تسميته بأنه أسود. وأنتم في هذه الدلالة لم تقصدوا أن تثبتوا أنه تعالى لو كان جسماً لكان إذا تفرقت أجزاؤه لم يسمَّ جسماً.

وقالوا: إن ذاته تعالى واحد ليس له مثل، ولا يجوز أن يكون له أجزاء، فليس له نوع، ولا يوجد في محل ولا موضوع، ولا يجوز أن يكون له ضد، ولا يجوز أن يثبت له صفة تكون حالة لذاته، ولا يجوز عليه التغير، ولا يجوز أن يتعلق بغيره بمعنى أنه لا يجوز أن يتعلق وجوده بوجود شيء آخر ويتعلق وجود ذلك الغير به. وكل هذا موافق لما نختاره في توحيده تعالى.

وقالوا[١٥]: إن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط، لأنه ثبت أنه تعالى واحد لا كثرة فيه بوجه. وإنما يختلف فعل الواحد منا إما باختلاف المحل أو باختلاف الآلة أو بسبب زائد على ذات الفاعل. قالوا: وبرهانه أنا [إذا] عرضنا جسماً على شيء فيسخنه، ثم عرضناه على آخر فيبرّده، فإنا نحكم ضرورة بأن بينهما اختلافاً، لأنهما لو كانا مثلين لتماثل فعلاهما، فهما استحال وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين فبأن يستحيل ذلك من ذات واحدة أولى.

يقال لهم: هذا غير مستقيم على أصولكم، لأنكم تقولون: إنه ذاته أوجب العقل الأول، وهذا موجَب واحد، ثم قلتم: إنه تعالى يفيض الخير على العقل، والعقل يفيضه على العقول، ثم العقول على النفوس، وفيضه الخير هو موجب واحد. وقالوا: إن العقل أوجب عقلاً آخر وفلكاً، والفلك ليس بشيء واحد، بل هو أشياء كثيرة، خصوصاً الأفلاك المكوكبة. فإن قالوا: إن الفلك واحد، وإنما أجزاؤه كثيرة، قيل لهم: فقولوا: إن العقل // أو ذات البارئ [١٣٩ا]
أوجب العالم كله لا بوسائط، لأنه عالم واحد، وإنما أجزاؤه هي غيره. وقالوا في النفس: إن لها قوى كثيرة، وهي صادرة عن عقل واحد، فمن أين جاءت الكثرة فيها لولا أن الواحد يوجب أكثر من واحد؟ ومن وجه آخر، هو أن النفس عندهم هو شيء واحد، ولهذا قالوا: إن البدن إذا مات فرغ النفس من تدبيره وزال تعلقها به، فإنه يسمى عقلاً، والعقول بسيطة عندهم بريئة عن الموادّ، فصح أن النفس عندهم هو شيء واحد، وإذا كان لها قوى كثيرة كان

---

١ بطل] يبطل ٢ تثبتوا[2]] ثبتوا ١٢ فهما] فهيا ١٦ هو موجب] موهوب

---

[١٥] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢١٦

لها أفعال كثيرة. وكذلك من قال منهم: إن العالم طبيعة واحدة عامة، ثم أفعالها في الحيوانات والنباتات وغيرهما أفعال كثيرة أو طبائع كثيرة.

ويقال لهم: إنا نجد شيئاً واحداً يوجب أفعالاً كثيرة مع وحدته، كالثقل الموجب للهويّ، والهوي أمور كثيرة وأكوان في جهات كثيرة، فإن قالوا: إن الحركة واحدة وإن بعُد مداها، فالإلزام عليه ما تقدم. ويقال لهم: إنكم بنيتم هذا الفرع على أن ذاته تعالى موجبة، وقد بينا أنه تعالى قادر مختار، والقادر الواحد يوجد أفعالاً كثيرة، ولا يقتضي ذلك فيه كثرة. وقولهم: لو عرضنا جسماً على آخر فيسخنه، ثم عرضناه على غيره فيبرده، فإنا نعلم ضرورة أنهما مختلفان، فيقال لهم: هذا بناء منكم على أن ذاته تعالى موجبة، فشبّهتموه بالأشياء الموجبة، وقد بطل ذلك. ولأنا إنما نعلم ذلك لأنه سبق [علمنا] بحرّ نفس النار، والثلج بارد في نفسه، فقلنا: إنه يبرد، ولولم يسبق علمنا بذلك لاحتجنا إلى دلالة غير اختلاف الموجَبين على اختلاف الموجِبين. ويقال لهم: إذا جاز أن يصدر الموجَبان المتماثلان عن مختلفين كالنار والحركة - فإنهم يقولون: النار تسخن والحركة تسخن - فهلا جاز أن يصدر المختلفان عن واحد إذا اختلف المحل أو الآلة؟ والمحل والآلة // شرطان للمؤثّر، لا أنهما مؤثران، فقد سلمتم أن الشيء الواحد [٣٩ب] قد يصدر منه أشياء مختلفة، وإن كان واحداً في نفسه.

وسنبين فيما بعد، إذا وصلنا إلى الكلام في إثبات الصفات له تعالى نحو كونه حياً وعالماً وقادراً، أنه لا بدّ من القول بأن ذاته تعالى تؤثر في أحكام كثيرة مختلفة إن شاء الله تعالى.

ويقال لهم: إنا نريكم شيئاً واحداً يوجب أحكاماً كثيرة مختلفة، وهو الجسم، فإنه يوجب صحة كونه معلوماً وصحة كونه مدركاً على قول من يجعل الجسم مدركاً - ومن يجعل لونه هو المدرَك دون الجسم فإنا نُلزمه في كون اللون مدركاً ما ألزمناه في الجسم - وصحة كونه محلاً لأعراض مختلفة، ويوجب كونه كائناً في جهة ما وصحة كونه كائناً في الجهات على البدل، وكل هذه الأحكام معللة بكونه جسماً فقط، فبطل قولكم: إن الواحد لا يوجب إلا واحداً. فإن قالوا: إنا نعني بقولنا: إن الواحد لا يوجب إلا واحداً، أن الذات الواحدة لا توجب إلا ذاتاً واحدة، والذي ذكرتموه هي أحكام للجسم لا ذوات، قيل لهم: وما الفصل بين الأحكام والذوات في هذا الباب؟ إنا لا نجد فصلاً بينهما في العقل. وكذلك إذا جوزتم أن يضاف إلى الذات الواحدة

٣ كالثقل] كالنقل ٤ بعُد] نعد ٧ فيبرده] فيرده ٨ فشبّهتموه] فتشبهتموه ٩ نفس] نفي | بارد] باردا ١٤ واحداً] واحد ٢٢ الذات] ذات

صفات راجعة إلى النفي كثيرة، ولا يقتضي ذلك كثرة فيه، فكذلك ما يرجع إلى الإثبات، لا فرق بينهما في العقل، لأن النفي أمر معقول كما أن الراجع إلى الثبوت أمر معلوم معقول، وكل واحد من النفي والثبوت يصدر عن الذات التي هي علة فيهما، فبان أن كثرة الصادر عن الشيء الواحد لا توجب كثرة فيه. فإن قالوا: إنها تدل على كثرة في ذات المؤثر، قيل لهم: وهل تنازعون إلا في ذلك؟ وعارضناهم بما تقدم.

[١٤٠أ] وأوردوا في صفات النفي عنه تعالى أن وجوده // ليس غير ماهيته، بل تتحد أنيته وماهيته، وإن كان الوجود يتعلق بالأنيات، والتى لها ماهية غير ماهياتها. قالوا[١٦]: وإنما قلنا: إن وجوده تعالى ليس غير ماهيته، لأن الوجود عارض للماهية، وكل عارض فمعلول، لأن كل عارض له تعلق بغيره وجد ذلك الغير لما كان هذا العارض، ثم لا يخلو إما أن تكون الماهية سبباً للوجود نفسها، [وهذا باطل] لأن الماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود، وإذا لم يكن له وجود قبل هذا الوجود فكان معدوماً، والمعدوم لا يكون سبباً للموجود، ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكان مستغنياً به عن وجود ثان. ثم كان السؤال لازماً في ذلك الوجود، فإنه عرض فيها، فمن أين عرض ولزم؟ فثبت أن واجب الوجود أنيته ماهيته. قالوا: ومن هذا الوجه قلنا: إن واجب الوجود لا يشبه غيره، فإن ما عداه ممكن الوجود، وكل ممكن فوجوده غير ماهيته. ومتى سئل القوم عن حقيقة الوجود قالوا: إن الوجود أظهر عند العقلاء وأسبق إلى الفهم عند ذكر اسمه من أن يحدّ أو يرسم. قالوا: ولأن الحد يتركب من جنس وفصل، وليس فوق الوجود شيء هو أعم من الوجود فيكون جنساً له. قالوا: ولما كان الوجود أشهر المعلومات فلا نُشغل بحده، وكذلك لا نُشغل بإثباته، لأن ثبوته أظهر من كل معلوم.

وأما ما نقوله نحن في هذا الباب فنقول: الوجود هو حقيقة كل شيء، فوجود الجرم هو أنه جرم، ووجود الباريء هو ذاته، وشيوخنا أصحاب أبي هاشم يقولون: إن وجود الشيء هو أمر زائد على ذات الشيء وحقيقته. فهم يوافقوننا في وجود الباريء على ما حكيناه عنهم من أن

١ كثيرة] كثرة ٦ ماهيته] مهيته ٧ وماهيته] ومهيانه | الوجود] الوجوب | ماهية] مهية | ماهياتها] مهيتها ٨ ماهيته] مهيته | للماهية] للمهية ٩ وجد] يوجد | الماهية] المهية ١٠ الماهية] المهية ١١ فكان] لكان ١٢ لازماً] لازم ١٣ ماهيته] مهيته ١٥ ماهيته] مهيته ١٨ نُشغل¹] يشغل ٢١ يوافقوننا] يوافقون

[١٦] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢١١-٢١٢

وجوده تعالى وماهيته هو أمر واحد، ويعنون بماهيته حقيقة ذاته تعالى، ولا يعنون بها حالة زائدة على ذاته، [٤٠ب] // لأنهم ينفون كل ما يقتضي كثرة في ذاته تعالى، ولهذا لم يجعلوا وجوده أمراً زائداً على ذاته، وإن قالوا: إن الوجود أمر عرضي لسائر الأشياء الممكنة الوجود. ووافقوا أصحاب أبي هاشم في أن وجود الشيء زائد على ذاته، وإن كانوا لا يوافقونهم من كل وجه، فإن أصحاب أبي هاشم يجعلون الوجود حالة لذات الموجود، وعندهم أن وجود الشيء هو دخوله في الأعيان؛ وقالوا في كتبهم: إن كون الشيء في الأعيان ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى أمر به يكون في الأعيان، فإن ما به يصير الشيء في الأعيان هو [أنه] أولى بأن يكون بذاته في الأعيان. وهذا الكلام يدل على أن الشيء عندهم لا يصير في الأعيان بغير ذاته، ومع هذا احتجوا في كتبهم للقول بأن الوجود أمر زائد على ماهية الشيء.

وينبغي أن نكلم أولاً في أن وجود الشيء ليس بأمر زائد على ذات الشيء وحقيقته، ونحن نذكر شبههم لنصرة ذلك ونجيب عنها، ثم نتكلم على الجملة التي حكيناها عنهم في أن وجوده تعالى وماهيته هو أمر واحد. فنقول: البرهان لقولنا بأن وجود كل شيء هو ذاته هو أنه لو كان أمراً زائداً على ذات الشيء وحقيقته، كالجرم مثلاً، لصح أن يُعلم أحدهما دون الآخر. ولا يمكن أن يفصل بينهما في العلم، فلما تعذر ذلك، لأنا لا نعلم الجرم المعين إلا ونعلمه موجوداً، ولا نعلم وجوده إلا ونعلمه جرماً، فقلنا: إن الوجود ليس بأمر زائد على الجرمية. فإن قيل: أليس الوجود قد ثبت للسواد وليس بجرم، فيصح بذلك انفصال الوجود من الجرمية، ويعلم بذلك أن الوجود أمر زائد على الجرمية؟ قلنا: إن حقيقة السواد هو وجوده، كما أن [٤١أ] حقيقة الجرم هو وجوده، فهما مشتركان في اسم عام، // ثم يختص كل واحد منهما باسم خاص، لا أنهما يشتركان في أمر زائد على ذاتيهما، وهو الوجود، ثم ينفصلان في حقيقتهما.

فإن قيل: أليس حقيقة الجرم وماهيته ثابتة في الذهن قبل وجوده، ثم يصير موجوداً من بعد، فصح أن الوجود عرضي لماهية الجرم؟ فكذلك هذا في كل شيء هو ممكن الوجود، قيل له: إن حقيقة الجرم متصورة قبل وجود الجرم، لا أنها حقيقة في نفسها قبل الوجود، ثم ينضاف إلى تلك الحقيقة الوجود، لأنه لو كان كذلك للزم لكم أن تقولوا: إن الوجود صار

---

١ وماهيته] ومهيته | بماهيته] بمهيته ٥ لذات] لذات + لذات | أن] لا ان ٩ ماهية] مهية ١١ عنهم] منهم
١٢ وماهيته] ومهيته ١٣ أمراً] امر ٢٠ وماهيته] ومهيته ٢١ لماهية] لمهية ٢٣ تقولوا] يقولوا

موجوداً في ماهية الجرم، ثم كان يلزم في وجود الوجود ما يلزم في ماهية الجرم، حتى يؤدي إلى ما لا نهاية له. [ولزم] أن يكون لنفس الوجود ماهية كما أن للجرم ماهية، بل معنى وجود الجرم هو [أن] القادر جعل جرماً فدخل في الأعيان بذاته وعينه، فيوصف عينه بأنه موجود، أي هو عين من الأعيان، ومعلوم أنه إنما يوصف بأنه عين من الأعيان لعينه، لا لأمر زائد مضاف إلى العين، أعني ذات الجرم.

فإن قيل: ألستم لا تعلمون الجرم إلا وتعلمون كونه كائناً، ولا ينفصل العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، بل متى علمتموه جرماً فإنكم تعلمونه كائناً في جهة، ومتى علمتموه كائناً في جهة فإنكم تعلمونه جرماً، ولم يدل ذلك على أن كون الجرم في جهة وجرميته هو أمر واحد، بل هما أمران؟ فما أنكرتم من مثله في وجود الجرم وكونه جرماً، فيكون وجوده زائداً على جرميته، وإن لم يعلم أحدهما منفصلاً عن الآخر؟ قيل له: إنا لم نثبت كون الجرم في جهة أمراً زائداً على الجرم إلا بعد أن فصلنا بينهما في العلم. ولأنا نعلم حقيقة الجرم ونعلم كونه في جهة أمراً مضافاً إليه كلونه، ولهذا يتبدل كونه في الجهات، والحجم لا يتبدل. وليس كذلك وجود الجرم وكونه حجماً، لأنه لا يمكن الفصل بينهما في العلم، فهو أمر واحد.

واحتجت الفلاسفة لقولها أن الوجود عرضي للماهيات وأنه أمر زائد عليها، فقالوا: إن القسمة تدخل في الوجود، فيقال: إن الوجود // إما واجب وإما ممكن، والقسمة لا يصح [٤١ب] دخولها في الأسماء المشتركة كقولنا: عين، فإنه مشترك بين الحاسة الباصرة وبين عين الشمس وعين الميزان وينبوع الماء. وقالوا أيضاً: قولنا: الجوهر موجود، هو كلام مفيد، ولو كان وجود الجوهر هو عين الجوهر لكان قولنا: الجوهر موجود، كقولنا: الجوهر جوهر. ولأنا نعلم أن الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وليس بين هذين القسمين واسطة، فلو كان قولنا: موجود، واقعاً على حقيقة مخالفة للحقيقة الأخرى لكان بين هذين القسمين وسائط كثيرة، لأن الأعيان المخالفة بعضها لبعض كثيرة، فصح أن الوجود أمر زائد على الأعيان.

والجواب: إن ما ذكرتموه لا يدل على أن الوجود أمر زائد على عين الشيء وماهيته، وإنما يصح دخول القسمة في الوجود فيقال: واجب وممكن، لأنه اسم يقع على كل عين، ثم الأعيان المختلفة تنقسم، ففيها ما هو عين لذاته، لا لقادر ولا موجِب، كذات البارئ تعالى، وفيها ما هو

١ ماهية[1]] محية | ماهية[2]] محية ٢ ماهية[1]] محية | ماهية[2]] محية ٥ أعني] على ٨ كون] يكون ١٠ كون] كونه
١٢ وكونه] فكونه ١٤ للماهيات] للمهيات ١٦ الباصرة] الناظرة ٢٢ وماهيته] ومحيته ٢٣ الوجود] + امر

ممكن كالأعيان التى هي أفعال الله تعالى نحو الأجرام وغيرها، ولذلك صح دخول القسمة في الوجود. وهذا بمنزلة قولنا في المتنوعات بأنها أعيان، فإن قولنا: عين، واقع على كل واحد منها مع اختلافها، ثم يصح دخول مثل هذه القسمة في قولنا: عين، فصح أن يقال: إن الأعيان تنقسم إلى واجب كونه عيناً وإلى ممكن، ولم يجب لأجل دخول هذه القسمة في العين أن يكون كون الشيء عيناً أمراً زائداً على ذاته وحقيقته.

وإنما يصح أن يقال: إن الجوهر موجود، ولم يصح قولنا: الجوهر جوهر، لأن قولنا: موجود، في: الجوهر موجود، هو اسم شامل له ولغيره من الأشياء على جهة الاشتراك، فإذا ذكر باسمه العام وحمل على نفسه باسمه الخاص صح، كقولنا فيه: هذا العين جوهر، ولا يصح أن يقال: هذا الجوهر جوهر. وليس كذلك قولنا: الجوهر جوهر، لأنه اسم خاص، // فكان [١٤٢أ] تكراراً محضاً، ولهذا يصح أن يذكر الشيء باسمه الخاص ثم يحمل على نفسه باسمه العام، فيقال: هذا الجوهر عين من الأعيان، ولم يفد ذلك إلا أمراً واحداً. ولأن قولنا: جوهر، اسم للموجود، ويستعمل على جهة التوسع في المعدوم، ولما كان يطلق عليهما صح أن يقرن به قولنا: موجود، ويراد به الذي يقع به الاسم حقيقة دون المتوسع فيه بأنه جوهر.

وإنما صح دخول القسمة في الشيء بأنه إما موجود أو معدوم لأن قولنا شيء يقع في اللغة على كل ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه، والذي يصح أن يعلم هو إما معيّن أو متصور في الذهن، والأول يقع عليه اسم الموجود دون المتصور، فإنه يقع عليه اسم المعدوم. فصح أن يقال: إن الذي يقع عليه اسم الشيء متنوع، فتارة يقع على عين معين وتارة يقع على غير معين، ولما كان ما يقع عليه اسم الشيء إما معيناً أو غير معين، وكان راجعاً إلى نفي وإثبات، لم يكن بين القسمين واسطة، فإن الإثبات والنفي في ذلك يرجع إلى واحد واحد مما يقع عليه اسم الشيء، وليس يجب إذا كان اسم الوجود واقعاً على الأعيان المختلفة أن تدخل وسائط في هذه القسمة، لأنا بينا أن هذه القسمة ترجع إلى واحد مما يقع عليه اسم الشيء، فتلك الآحاد كيف تكون وسائط فيما تناولها من القسمة؟

أما الكلام على ما ذكروه في الجملة من أن وجود الباريْ هو ماهيته، لا أن له ماهية ولها وجود كما لسائر الأشياء الممكنة الوجود، فإنه يقال لهم: إن كلامكم في وصف الأشياء

١٢ يقرن] يفرق ١٣ الذي] كذا ١٤ قولنا] قوله ١٩ واحد[1]...مما] واحدها ٢٠ الشيء] شيء ٢٣ في] من ماهيته] محيته | ماهية] محية

بالوجود غير محصَّل، لأن بعض كلماتكم في كتبكم تدل على أنكم تفيدون بقولكم في الشيء: إنه موجود، أنه عين وحقيقة، ولهذا قلتم: إن الله تعالى وماهيته متحد. // وهذا يقتضي أنه إذا [٤٢ب] قلتم في الباري: إنه موجود، أفدتم بذلك حقيقة ذاته، وكذلك قول بعضكم: إن الوجود هو كون الشيء في الأعيان، على ما تقدمت حكايته. وبعض كلماتكم تدل على الوجود هو أنه أمر زائد على ماهية الشيء، على ما حكينا احتجاجاتكم لذلك. فنحن نقسم الكلام عليكم فنقول: إنكم تصفون الباريَ تعالى بأنه موجود كما تصفون سائر الأعيان بأنها موجودة، فليس يخلو إما أن تفيدوا [بقولكم] فيه تعالى بأنه موجود ما تفيدونه بقولكم في الأعيان بأنها موجودة، أو تفيدوا بقولكم فيه تعالى بأنه موجود [غير ما تفيدونه بقولكم في الأعيان]. فإن أفدتم بذلك معنى واحداً في الأشياء كلها، في ذات الباري تعالى وغيره من الذوات، صار قولكم: موجود، من الأسماء المتواطئة - والمتواطئة عندهم هي الأسماء التي تفيد في الأشياء المختلفة معنى متفقاً، كالحيوانية في المختلفات من الأحياء والحيوانات - ويلزمكم على هذا أن يكون الوجود جنساً للموجودات، ولا بدّ من أن تقولوا: إن الباري تعالى ينفصل عن الموجودات بفصل، لأن يستحيل أن تكون حقيقة ذاته كالصفة للأشياء الموجودة، ومتى قلتم: ينفصل عنها بفصل، لزمكم أن يكون مركباً من جنس وفصل، وذلك كثرة في ذاته تعالى. وإن أفدتم بقولكم فيه تعالى: موجود، معنى مخالفاً لما تفيدونه بوصفكم لسائر الأشياء بأنها موجودة صار قولكم: موجود، من الأسماء المشتركة، لأنه يفيد معنيين مختلفين، وذلك قولنا.

قالوا: إن قولنا: موجود، لا يجوز أن يكون من الأسماء المشتركة، لما ذكرنا من صحة وجود القسمة في الوجود دون الأسماء المشتركة، ولا يجوز أن يكون من الأسماء المتواطئة، لأن الوجود يثبت في بعض الأشياء أولى وأولاً وفي بعضها لا أولى ولا أولاً، كما في الجسم والعرض، // فإن الوجود في واجب الوجود هو من الأسماء المتفقة، ومعنى المتفقة عندهم [٤٣أ] هذا، وهو أن تثبت في بعض الأشياء [أولى و]أولاً وفي بعضها لا أولى ولا أولاً. فيقال لهم: إن كون الصفة في بعض الأشياء لا أولى ولا أولاً وفي بعضها أولى [وأولاً] يقتضي أن يشترك الكل في تلك الصفة، ثم تثبت في بعضها أقوى وأرجح منها في البعض، لأن الترجح في صفة

١ محصَّل] ملخص | كتبكم] كتبهم ٢ وماهيته] ومهيته ٣ أفدتم] قديم ٥ ماهية] مهية ٦ يخلو] يخلوا ٧ ما] كما ١٢ لأن] ان ١٤ أفدتم] أخذتم ١٥ معنى] يعني ١٩ أولاً] اول ٢١ أولاً] أول ٢٢ أولاً] أول ٢٣ الترجح] الترجيح

يقتضي المشاركة في أصل تلك الصفة، وفي ذلك تحقيق للاشتراك في صفة الوجود. ألا ترى أن الحيوانية في الأحياء على قولكم في بعض الأشياء أولى وأول، كما قلتم في العقول والأفلاك أنهم أحياء، وقلتم في البارئ تعالى أنه حي؟ ثم جوزتم في غيره من الأحياء أن تزول عنها الحياة على جهة التقدير بأن يقدّر عدم علتها، وفي الإنسان تزول علة حياته فيموت، ومثل ذلك يستحيل في ذاته تعالى. فقولوا: إن الحيوانية من الأسماء المتفقة دون المتواطئة. وقد أجبنا عن قولهم بأن القسمة تدخل في صفة الوجود.

وقالوا[17]: إنه لا يجوز أن يكون للبارئ صفة زائدة على ذاته. وقد ذهبوا في أن يكون للبارئ نفي الصفات عن ذاته تعالى إلى نفي الأحوال التي نثبّتها له تعالى أبو هاشم وأصحابه، وهذا هو اختيارنا، وإنما [يختلف] البيان في الدلالة لنفيها عنه تعالى. واعتلوا لذلك بأن لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان يتقوم وجوده بتلك الصفة حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها، فيتعلق وجوده بها، وصار مركباً من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها، وكل مركب من أشياء فهو معلول. وإن كان لا يلزم من تقدير عدم تلك الصفة عدمه كانت الذات فاعلاً وقابلاً، وكانت // تقبل لا من حيث تفعل وتفعل لا من حيث تقبل، فيكون كثرة، والكثرة في [٤٣ب] ذات واجب الوجود محال، لأنه يوجب تعليل، فتكون كثرة الجملة بالآحاد، وهو واحد من كل وجه. وباطل أن يكون ذلك العارض من غير، لأنه يصير ذا علاقة مع ذلك الغير، فإن وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجود ذلك الغير، ووجوده خالياً عن تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك الغير، والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول، لأنه لا تستغني ذاته عن ذلك الغير.

فيقال لهم: إنكم بنيتم هذا على أنه يلتئم وجود شيء من أجزاء، وقد تكلمنا على هذا. ثم يقال لهم: إنكم اقتصرتم فيما أوردتم على دعاوى فارغة عن الدلالة، فدُلّوا عليها ليتم ما أوردتم. فيقال لكم: ما أنكرتم أن تكون ذاته تعالى أمراً واحداً أو حقيقة واحدة، ثم توجب ذاته أحوالاً لذاته، إما مشروطة أو غير مشروطة، وتكون تلك الصفات كالأفعال له وكالأحكام لذاته؟ وقولكم: إنه لو كان كذلك لكان ذاته يقبل من حيث أنه لا يفعل ويفعل من حيث لا يقبل، وذلك كثرة في ذاته، قيل لكم: وما أنكرتم أن يفعل من حيث يقبل ويقبل من حيث يفعل،

٣ أنهم] انتم ٥ فقولوا] فتقولوا

[17] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢١٤-٢١٥

وذلك كونه حقيقة واجبة الوجود، فلا يكون ذلك كثرة في ذاته؟ فإن قيل: الواحد لا يوجب إلا واحداً، فالكلام عليهم فيه ما تقدم.

وإنما أوردنا هذه المطالبات عليهم، وإن كنا لا نثبت أمراً زائداً وصفة زائدة على ذاته تعالى، لنبين أنهم مقتصرون في إبطال ذلك على دعوى، فينبغي أن يستدل لذلك بما أشرنا إليه من قبلُ أن ذاته تعالى كافية في إيجاب أحكامه وإيجاد أفعاله، ولا مقتضي لما زادوا // عليه، [١٤٤أ] فيجب نفيه.

فصل في ذكر مقالتهم في صفاته الراجعة إلى الإثبات

قالوا[١٨]: إنا قد بينا أنه تعالى واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، فلا يجوز إثبات صفة له تؤدي إلى الكثرة. فلا بدّ من أن نفرق بين الأوصاف التي تؤدي إلى الكثرة والتي لا تؤدي إليها، فنقول: الأوصاف على خمسة أقسام يجمعها قولنا في الإنسان: إنه جسم أبيض عالم جواد فقير. أما قولنا فيه: إنه جسم، فهو ذاتي له يدخل في ماهيته، وهو جنسي له، ومثل هذا لا يجوز في صفاته تعالى لما سبق من أنه لا جنس له ولا فصل. وأما قولنا فيه: أبيض، فهو عرضي له، ومثله لا يجوز إثباته لذات البارئ تعالى. وأما قولنا فيه: عالم، فهو عرضي للإنسان متعلق بالغير وهو المعلوم، ولا يجوز إثبات عرضي للبارئ، متعلقاً كان بالغير أو غير متعلق. فأما قولنا فيه: إنه جواد، يرجع إلى إضافة الذات إلى فعل صدر منه، وهذا مما يجوز إثباته للبارئ تعالى، ولا يوجب كثرة، لأنه لا يرجع إلى صفة في الذات. وأما قولنا فيه: إنه فقير، فهو صفة سلب، لأن معناه عدم المال، وإن كان يتوهم أنه صفة ترجع إلى الإثبات، وهذا لا يبعد أن يجوز تكثره في صفاته تعالى، ولا يوجب كثرة فيه. ثم تكلموا في صفاته تعالى على التفصيل، فقالوا: من صفاته أنه تعالى حي، قالوا: لأنه يعلم ذاته وكل من يعلم فهو حي. وقال بعضهم: إن معنى الحي هو الدرّاك الفعّال، ومعنى الفعال أنه يصدر منه أفعال الحياة، ومعنى الدراك أنه يعقل الكل لأنه مبدأ الكل، وعلمه بالكل هو إدراكه للكل، فهذا حياته.

---

٤ لنبين] لتبين ٥ زادوا] أورد ٩ نفرق] يفرق ١١ ماهيته] محيته ٢٠ ومعنى الدراك] ويعني بالإدراك

---

[١٨] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٢٣-٢٢٥

فيقال لهم: إن القائل منكم بأنه تعالى إنما كان حياً لأنه يعلم، يدل كلامه على أنه استدل بكونه عالماً على كونه حياً يعلم، وكلام القائل الثاني يدل على أنه يجعل حقيقة كونه حياً هو كونه عالماً، وهذا حقيقة مذهبكم. ولا بدّ من أن يعني القائل الأول بكلامه: أنه يعلم فيكون حياً، هو أن حقيقة الحى أنه عالم، فإذا كان عالماً كان حياً، لا أنه قصد طريقة الاستدلال. فيقال لهم: إن [كانت] حقيقة كونه تعالى حياً هو كونه عالماً، فلماذا لم تقدموا الدلالة على كونه عالماً، ثم // [٤٤ب] تحكمون على أنه حي؟ بل قدمتم القول في كونه حياً، وهذا خطأ في الترتيب. وسنبين إذا تكلمنا على قولهم في كونه تعالى عالماً أنه لا طريق لهم إلى العلم بكونه تعالى عالماً، وإذا لم يعلموا كونه تعالى عالماً لم يعلموا كونه حياً.

ثم يقال لهم: إنكم لم تدلوا بدلالة على أن حقيقة كونه تعالى حياً راجعة إلى [كونه] عالماً. وقول قائلهم أن الحى هو الدراك الفعال وأن معنى الدراك هو أنه يعقل الكل، هو تحكّم محض، والدراك كلمة مشتركة بين معانٍ مختلفة، والأصل فيه اللحوق. قال الله تعالى ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾[١٩] ثم يُستعمل في البلوغ إلى غاية المقصود، فيقال: أدرك القِدْر والغلام والثمرة، ويسمى الإحساس إدراكاً. قال الله تعالى ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[٢٠] وكل ذلك شبيه باللحوق على جهة التوسع، ومتى استعمل في العلم كان مجازاً وأوهم أنه الرأي أو الحسّ، لأن الإدراك بمعنى الإحساس من أحكام الحياة. فهو كلام ملتبس، والحياة أظهر منه بكثير، فلا يصح ما ذكره تفسيراً له، وإن أخرجه مخرج الحد كان أبعد.

ثم يقال لهم: إن الحياة لا ترجع إلى العلم، لأن وصف الذات بأنه حي هو صفة مقصورة على الذات لا تقتضي تعلقاً بغير، وكونه عالماً يقتضي تعلقاً بالغير، فكيف يكون أحدهما هو الآخر؟ ولأنهم قالوا: إن كون الإنسان عالماً هو صفة عرضية للإنسان، وقالوا: إن الحياة ذاتية للإنسان، فكيف يكون الذاتي عرضياً؟ فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الحياة للإنسان أمراً غير كونه عالماً، وفي ذاته تعالى ترجع الصفتان إلى أمر واحد، وهو كونه عالماً؟ قيل له: إنما الأسامي والصفات تتبع المعاني، وتُعقل المعاني في الشاهد أولاً، ويستعمل منها الأسامي والصفات الموضوعة لها في اللغة، وتغايرت الأسماء والصفات لتغاير معانيها. ثم إذا استعملنا تلك الصفات

---

٤ لم] + انهم ٥ ثم] مكرر في الأصل ٦ تحكمون] يحكموا ٧ عالماً] + على ١٤ الحسّ] الحسن

---

[١٩] سورة الشعراء (٢٦): ٦١ | [٢٠] سورة الأنعام (٦): ١٠٣

في ذاته تعالى فلا بدّ من أن نعني بها ما عقلناه من معانيها في الشاهد، وإذا اختلف حقيقة العلم والحياة في الشاهد فلا بدّ من اختلافهما في ذاته تعالى، ثم يطلق فيه الأوصاف.

وإنما جعلوا الحياة والعلم في ذاته أمراً واحداً // راجعاً إلى وجوده تعالى هرباً من الكثرة في [٤٥أ] ذاته. وذكر بعض النقلة عنهم أن صفة الحي أنه تعالى لذاته، ومعنى قولنا: أنه له لذاته، هو أن أنيته حياته، وأنيته هي كونه بحيث يصدر عنه أفعال الحياة، وهذا يستمر إلى أن وجوده هو حياته. فإن عنى بوجوده حقيقة ذاته تعالى لم يفد قوله، لأن فيه كونه تعالى حياً هو حقيقة ذاته التي [لأجلها] لا يستحيل أن يعلم ويقدر ويدرك المدركات، لكن هذا لا يقتضي أن كونه حياً هو كونه عالماً، لأنه يدخل في ضمن كل واحدة من الصفتين أمر لا يدخل في ضمن الأخرى. فيدخل في ضمن الوصف له بأنه حي أنه ذات مميزة تميزاً لا يستحيل لأجله أن يعلم ويقدر، ويدخل في ضمن وصفنا له بأنه عالم أنه ذات مميزة تميزاً يجب له أن يكون متبيناً، إلا أن القوم يظنون أن كون الحي حياً وكونه عالماً وقادراً هي أحوال لذاته متغايرة، فيهربون من ذلك نفياً للكثرة من ذاته، ولو جعلوها أحكاماً صادرة عن ذاته، لا أحوالاً، لسلموا عن القول بالكثرة في ذاته. لكنهم يقولون: إن الواحد لا يوجب إلا واحداً، فلو أوجبت ذاته أحكاماً مختلفة للزم أن يكون في ذاته كثرة، وليس الأمر كذلك على ما حصّلناه من قبل.

فصل في ذكر مقالتهم في كونه تعالى عالماً

اعلم أنه لا طريق لهم إلى معرفة كونه تعالى عالماً بشيء من الأشياء. يبين هذا أن الطريق إلى ذلك هو أنه تعالى قادر مختار موجد لأفعاله على جهة الصحة، فيصح أن يرتب أفعاله على ما يشاء من الترتب الموافق لمنافع العباد، فيقدم البعض ويؤخر البعض، فيؤثر الموافق المطابق للمنافع ويترك غير الموافق وغير الملائم للحكمة والمنفعة، فتدل أفعاله المحكمة على أنه عالم ما يجب أن يقدم ويؤخر على حسب ما قررناه. وهم لا يقولون بهذه الجملة، بل يقولون: إن ذاته موجبة // لفعل واحد وهو العقل الأول فقط، ثم ما يحدث بعد العقل لحادث عن غير. [٤٥ب]

فيقال لهم: ما أنكرتم أن يوجِب العقلَ الأول من غير علم، ولا يكون عالماً به ولا بذاته تعالى، كما في سائر الموجِبات عندكم بالطبيعة، فإنها توجب أفعالها من غير علم ولا حياة؟

٦ فيه] في ١١ كون] يكون ١٢ لسلموا] يسلموا ٢١ فقط] فعلا ٢٢ يوجب] يوجد

خصوصاً على قولهم: إنه تعالى لا يعلم الجزئيات، والعقل الأول من الجزئيات عندهم، فيلزمهم أن لا يعلمه، وكون ذاته تعالى مبدأ [له] لا يقتضي كونه عالماً به، كما أن الطبيعة عندهم مبدأ الحركة والسكون ولا تعرف الحركة ولا السكون. وقولهم: إن نظام العالم صادر منه تعالى، وإن كان لا يعمد إليه، والنظام لا يحصل إلا من عالم بالنظام، فإنما كان يصح لو قالوا: إنه تعالى يقصد إيجاب الأشياء الموجبة للنظام ويختارها على الأشياء التي لا توجب النظام أو توجب الفساد، أو يختار إيجاد أسبابها المقتضية لما توجب الأشياء الموجبة للنظام. فأما إذا قالوا: إنه بريء من القصد إلى شيء وإنما يفيض من ذاته من غير قصد، فكيف يدل النظام عندهم على كونه تعالى عالماً؟ وأيضاً، فإنهم يقولون في الطبيعة: إنها توجب النظام في الأشجار والثمار والنبات والأولاد من غير علم، فما أنكروا أن يصدر مثل ذلك عن ذاته تعالى من غير علم؟

ويقال لهم: أفكان يمكنه تعالى أن يأتي بغير هذا النظام الذي أتى في العالم؟ فمن قولهم: لا، لأن تغير ذاته عن كونه موجباً للعقل وتغير سائر الأسباب الموجبة لمسبباتها عن الإيجاب مستحيل عندهم، فكيف يصح على قولهم أنه يمكنه غير هذا النظام؟ فيقال لهم: فإذا لم يمكنه خلاف ما وجب من ذاته فقد قلتم: إنه وجب ذلك منه مرتّباً من غير اختيار، فجوزوا أن يجب عنه من غير علم.

ويقال لهم: إذا صح أن يصدر المسبب عن سبب غير عالم فلِمَ لا يصح عندكم أن يصدر ترتيب في المسببات من غير علم الأسباب؟ وجرى قولكم في السلسله المنتهية إلى ذاته منزلة [١٤٦ظ] // ثقيل هاوٍ من شاهق، فإنه ينزل في سمت، فيحصل في كل جزء من ذلك السمت ولا يتنكب عنه إلى سمت آخر، لا عن قصد ولا علم بذلك، فكما لا يجب أن يكون الثقيل عالماً بنزوله ومميزاً لسمت دون سمت فكذلك هذا في أفعاله تعالى عندكم.

ويقال لهم: نظام العالم لو دل على علمه تعالى عندكم لدل ما يحصل في العالم من الفساد الكثير على كونه جاهلاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، لأن الفساد داخل في السلسله المنتهية إلى ذاته. فإن قالوا: إن الفساد صادر عن غيره وهي الطبيعة، قيل لهم: وكذلك هذا النظام صادر عن غيره، فقولوا: ما حصل به لا يدل على كونه عالماً. وقيل لهم: هلا منع تعالى الطبيعة عن إيجابها الفساد، أو هلا منع الأسباب الموجبة للطبيعة عن إيجاب الطبيعة الموجبة للفساد؟

---

٦ أسبابها] الأسباب أسبابها | الأشياء] الأسباب ٧ يفيض] يقتضي ٩ عن] على ١٠ أفكان] إذا كان | أتى] يأتي
١١ تغير] تغيير ١٢ فإذا] فلماذا ٢٣ لا يدل] ولا بد

فمن قولهم: إنه لا يمكن خلاف هذا الفساد، على ما سنحكي هذا عنهم إن شاء الله تعالى. فيقال لهم: فكذلك لا يمكن خلاف هذا النظام، فقولوا أيضاً: إن هذا النظام حصل بالاتفاق من غير علم وقصد، كما أن الفساد حصل بالاتفاق من غير علم وقصد.

ويقال لهم: إن الفيلسوف الذي سلمتم له الفلسفة بأسركم، وهو أرسطاطاليس، قال: كل شيء في العالم حصل لا عن علم، لأن عنده أن الباري تعالى لا يعلم إلا ذاته، فقد حصل النظام على قوله لا عن علم. فهلا جوزتم مثل قوله، فقلتم: إن نظام العالم حصل لا بعلمه تعالى ولا يدل على كونه تعالى عالماً بالنظام؟ وهذا القول وقولكم في نظام العالم شبيهان، لأنكم وإن قلتم: إنه تعالى يعلم غير ذاته، فإنكم تقولون: إنه يعلم الكليات دون الجزئيات، والنظام غير حاصل في الكليات، وإنما يحصل في الجزئيات، فإذا لم يعلم الجزئيات عندكم فكيف يعلم // [٤٦ب] نظامها، والنظام صفة لها، ولا تُعلم الصفة من دون الموصوف؟

ويدل على أن ما ذكرناها مذهب أرسطو ما حكيناه [عن] بعضهم، قال: أرسطو يقول: إن الحق تعالى لا يعلم إلا ذاته، والذي بلغنا من عبارته عن هذا المعنى قال: إنه تعالى إن كان عقلاً وهو لا يعقل كان جاهلاً، وإن عقل فليس يخلو إما أن يكون عقله دائماً لشيء واحد أو لأشياء كثيرة، فمعقوله على هذا منفصل عنه، فيكون كماله إذاً لا في أن يعقل ذاته، لكن في عقل شيء آخر، أيّ شيء كان، إلا أنه من المخالف أن يكون كماله بعقل غيره، فيجب أن يهرب من هذا الاعتقاد، فصح أنه يذهب إلى أنه تعالى لا يعقل إلا ذاته. وسنحكي ما يختاره المتأخرون في هذا الباب. والذي قاله أرسطو في أنه تعالى لو عقل غير ذاته فإما أن يكون عقله له دائماً أو لأشياء كثيرة، فيكون معقوله منفصلاً عن ذاته، فيكون كماله عن شيء غيره، فهو كلام فاسد، لأنه بناء على أن ذلك المعلوم يُكمل ذاته بأن يوجب كون ذاته عالماً به. وهذا باطل، لأن ذاته تعالى هو الذي يوجب كونه عالماً بذلك المعلوم، وإنما المعلوم كالشرط لإيجاب ذاته كونه عالماً إذ لا يُتصور العلم إلا بمعلوم على ما هو عليه.

وأما ما يقولونه مِن أن أحدنا إنما يعلم المعلوم بأن يصوّر ذلك المعلوم ذاته في نفسه، فتلك الصورة الحاصلة في النفس هو العلم، فيلزم مثله في كونه تعالى عالماً بالمعلومات، فغير مسلم، بل أحدنا إنما يعلم المعلوم بأن يوجب نفسه، وهو عقله، العلم بذلك المعلوم إذا حصل له

٤ أرسطاطاليس] أرسطاليس ٧ شبيهان] شيئان ١٣ يخلو] يخلوا ١٥ بعقل] تعقل ١٩ كون] كونه ٢٠ ذاته] ذلك ٢٤ أحدنا] أخذنا | العلم] العالم

طريق علمه، فلا فصل بين الشاهد والغائب في ذلك. غير أن ذاته تعالى هو الموجب لكونه [٤٧أ] عالماً بالأشياء من غير طريق، // وذواتنا لا توجب كوننا عالمين بالأشياء، بل عقولنا عند الطريق إلى العلم به تنحو رأياً كسبياً أو نظرياً في دليله. ويقال له: إن إيجاب ذاته لكونه عالماً بالمعلومات هو فعل لذاته، والفاعل لا يكمل بفعله، لأنه لا بدّ من أن يسبق كمال ذاته على كونه فاعلاً ليصح أن يكون فاعلاً. ألا ترى أن عندكم العقل الأول من أفعال البارئ تعالى، ولم يكمل به، بل هو كامل بذاته؟ فذاته قبل العقل في الكمال، ولا فرق بين الفعل الواحد وبين الأفعال الكثيرة في أنه لا يكمل بها ولا تتكثر ذاته بها.

ويقال له: ما برهانك على أنه بعقل ذاته عقلٌ وأنه بريء عن الموادّ؟ وما أنكرت أن لا يعقل ذاته كما لا يعقل غيره عندك؟ فإن قال: إن ذاته عقل وإنه بريء عن المواد وذاته حاضرة لذاته، فلا بدّ من أن يعقلها، وليس كذلك المعلوم المنفصل عن ذاته تعالى، قيل له: إنه لا بدّ من الاعتناء في الجواب عن هذا ليتم قولنا: إنه لا طريق لهم إلى العلم بكونه تعالى عالماً. ونحن نحكي ما ذكره المتأخرون منهم في كتبهم في حقيقة العلم والعالم والمعلوم، وما قالوه في كونه تعالى عالماً، وما قالوه من أن العلم والعالم والمعلوم هو أمر واحد، وما الذي دعاهم إلى ذلك، وإذا بينّا ذلك دخل في ضمنه الجواب عما قدمناه من السؤال. واعلم أن الذي دعاهم إلى القول بأن العلم والعالم والمعلوم هو أمر واحد قولهم في ذات البارئ: إنه واحد من جميع الجهات، لا يجوز عليه الكثرة بوجه من الوجوه، ثم قالوا: إنه تعالى يعلم ذاته وذاته معلومة له، وربما عبروا [٤٧ب] عن ذلك بأن ذاته عقل، وهو عاقل لذاته، وأن ذاته معقولة له، // ويعنون به أنه يعلم ذاته، وذاته معلومة له، فلو جعلوا العلم أمراً والعالم أمراً غير العلم والمعلوم أمراً ثالثاً للزم إذا قالوا: إن ذاته علم وإنه يعلم ذاته وإنها معلومة له، أن تكون أموراً ثلاثة، وذلك كثرة في ذاته، وذلك صح فيه تعالى.

وأما بيان ما يقرون من أن معنى هذه الأقوال يرجع إلى أمر واحد، فهو أنهم قالوا في حقيقة العقل والعلم هو أنه موجود بريء عن المواد، وقالوا[٢١]: العالم هو الموجود البريء عن الموادّ، والمعلوم المعقول هو المجرد عن المواد، وبينوا ذلك بأنا متى فرضنا حلول مجرد في بريء

٣ تنحو رأياً] فجوازنا ١٣ هو] مكرر في الأصل ١٨ للزم] للزوم ١٩ يعلم] نقل ٢٢ عن²] نحو

[٢١] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٢٥-٢٢٦

كان الحالّ علماً، وكان المحلّ عالماً، إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة عن المواد [في ذات هي بريئة عن المواد]، فيكون المنطبع علماً والمطبوع فيه عالماً، ولا معنى للعالم إلا هذا. قالوا: ومعنى المجرد والبريء واحد، إلا أنا غايرنا بين اللفظين مخصصاً المعلوم بالمجرد والعالم بالبريء لئلا يلتبس المراد، ويعنون بالبريء والمجرد عن المواد أنه أمر واحد بسيط لم يتركب عن أشياء تكون مادّة لوجوده كالأشياء التي توجد لاجتماع مواد تكون منها، كالإنسان المركب عن الحيوانية والجسمية والنطق والتحريك بالإرادة والنفس والإدراك، وهو موجود واحد. وليس كذلك ذات البارئ، لأنه واحد، وكذلك العقول حتى برئت عن المواد، والنفوس كذلك، فإذا انطبع في نفس الإنسان صورة الأشياء، وصورها بريئة عن المواد، كان ذلك علماً والنفس عالمة.

قالوا: والإنسان إنما علم نفسه لأن نفسه // مجردة، وليس غائباً عن نفسه فيحتاج إلى [٤٨أ] حضور صورته ومثاله فيه ليعلمه، بل نفسه حاضرة لنفسه وذاته غير غائبة عن ذاته، فكان عالماً بنفسه. قالوا: وواجب الوجود بريء عن المواد، وبراءته أشد من براءة النفس الإنسانية، لأن النفس لها تعلق بالمادة، وذات البارئ تعالى مجردة ومنقطعة عن التعلق والمواد، فذاته حاضرة في ذاته، فيكون عالماً بذاته لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته البريئة، والعلم عبارة عن هذه الحالة. وإذا ثبت أنه عالم بذاته فعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته، والمعلوم هو العلم، والعلم هو العالم، لأن المعلوم هو ذات العالم وهو العلم، فقد اتحد الكل وانتفت الكثرة. ونحن نتكلم على هذه الجملة، ثم نحكي عنهم ما قالوه في كونه عالماً بغير ذاته، ونتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

فنقول: إنا لا نعقل العلم إلا تبين أحدنا للشيء وظهوره له ظهوراً ينقطع عنده تجويز خلافه، وقد أكثر المتكلمون في أن العلم أولي وفي أن لا يحدّ كالوجود، لأنه لا توجد عبارات تنبئ عن حقيقته، وذاته أظهر وأجلي من قولنا: علم، وكل عالم يجد العلم من نفسه ويفرّق بينه وبين الشك والظن والاعتقاد عن تقليد وتبخيت. ثم القول بعد ذلك في أنه هل هو أمر زائد على ما يجده العقلاء من التبين المفصل عما ذكرناه من الشك والظن والتبخيت، من نحو حصول صورة الشيء الخارج من النفس وانطباعها فيها، يحتاج فيه إلى برهان ليثبت. ثم إذا لم يمكن إقامة برهان على إثباته، // ولم يعلم ذلك باضطرار، وجب نفيه. وإنما تبين أنه لا برهان [٤٨ب] على إثباته إذا ذكرنا ما استدلوا به لإثباته واعترضنا عليه وبينا بطلانه.

---

١ مجردة] مجرد ١٠ غائباً] غائبٌ ١٣ التعلق] التعليق ١٨ تبين] بين ٢٢ على ما] مما

قالوا[٢٢]: إن العلم هو الإدراك بحس باطن كما أن إحساس المحسوس هو إدراك بحس ظاهر، ثم الحس الظاهر ليس إلا انطباع صورة المثل المحسوس في الحاسة، فهو مدرِك لذلك الأثر المنطبع فيه ومحسّ له فقط. فأما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك وسبب لحصول الأثر، وهو المدرَك الثاني دون الأول، والملاقي لك ما حصل في ذاتك، والحس عبارة عن ذلك الأثر. فكذلك الإدراك بحس باطن ينبغي أن يكون هو انطباع مثل الشيء المعلوم في النفس، والموجود الخارج مطابق له وسبب لحصوله في النفس، والمعلوم بالحقيقة تلك الصورة الحاصلة في النفس. فثبت أن حقيقة العالم والعلم ما ذكرنا.

فيقال لهم: إنكم جمعتم بين الحس الظاهر والحس الباطن من غير جامع، فتكون المطالبة بالجامع إبطالاً له، فنقول: ولم إذا كان الحس الظاهر هو انطباع مثال المحسوس في الحاسّة لزم مثله في الحس الباطن؟ هذا لو سلمنا لكم أن الحس الظاهر ليس إلا حصول صورة المحسوس مجردة عن المواد في الحاسة وأن ذلك الأثر هو الإحساس، فكيف إذا لم نسلم أنه هو الإحساس الظاهر فقط؟ ولنا فيه تفصيل سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

[١٤٩] ويقال لهم: // ما تعنون بالنفس التي تنطبع فيها صورة المعلوم الخارج؟ أتعنون به القلب وبنيته أم تعنون به النفس المنطبعه التي يذهب إلى إثباتها الفلاسفة؟ فإن عنوا به القلب قيل لهم: إن بين القلب والمعلوم الخارج حجباً كثيفة تمنع المعلوم الخارج من أن يمثّل [صورته في] القلب، كما أن الحجاب الكثيف يمنع المحسوس الخارج من أن يمثّل صورته في الحاسة. فإن قلتم: إن الحس الباطن لا يمنع الحجابُ من أن يمثل المعلوم صورته فيه، قيل لكم: إذا جاز أن يفارق الحس الباطن الحس الظاهر فيما ذكرتم فهلا جاز أن يفارقه في حقيقته، فيكون الحس الظاهر هو تاثير مطابق للمحسوس الخارج في الحاسة، ولا يكون الحس الباطن تاثيراً من المعلوم الخارج؟ وكذلك هذا هو الإلزام عليهم إذا قالوا: إن النفس ليس هو القلب، بل هو جوهر ينطبع في القلب يتصل به من عالَم النفس على ما يذهب إليه أفلاطن. وإن عنوا بالنفس ما يذهب إليه غيره من الفلاسفة من أنه جوهر موجود لا في جسم ولا في جهة، على ما يذهب إليه أرسطاطاليس والمتأخرون منهم كابن سينا وغيرهم، قيل لهم: إن هذا بناء

١ إحساس] الاحساس ٨ لهم] لكم ١٦ الحاسة] الصورة ١٩ تاثير مطابق] تأثيرا مطابقا ٢٠ المعلوم] المعلول القلب] قلب

[٢٢] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٢٦-٢٢٧

منكم على القول بإثبات هذه النفس، ونحن ننكرها، وسنبين بطلان القول بإثباتها إن شاء الله تعالى.

ويقال لهم: لو سلمنا لكم هذه النفس قلنا لكم: // إنا لا نعقل حصول صورة المعلوم فيما [٤٩ب] ليس بجسم ولا في جهة، لأن قولنا: حصل كذا في كذا، يفهم منه أنه حصل بحيث هو تبعاً له في حصوله بحيث هو، وذلك لا يعقل إلا لما له حيث حصل فيه بنفسه، ثم يمكن أن يقال: إن غيره حصل في جهته تبعاً له. يبين هذا أن المرآة، لما كانت تحصل في غير جهة [المرئي]، جاز أن يحصل تأثير المرئي فيها بأن يمثل صورته فيها، والجسم [مرئي]. والنفس، إذا لم يكن جسماً ولا حاصلاً في جهة، لم يعقل حصول أثر شيء فيه. ألا ترى أنه لو قال لكم قائل إذا قلتم: إن صورة المعلوم الخارج تحصل في النفس: بل تحصل [النفس] في صورة المعلوم الخارج المجردة عن المواد، لم تجدوا لذلك دفعاً؟ ولم يمكنكم الفرق بين حصول النفس في الصورة وبين حصول الصورة فيها، لأن النفس كما أنها موجودة لا في جهة فكذلك الصورة المنطبعة فيها موجودة لا في جهة، وإذا لم تكونا في جهة لم يصح أن يقال: إن أحدهما في الآخر بأولى من العكس، فصح أنه لا يتصور ولا يعقل هذا التأثير في النفس الذي ذهبتم إليه.

ويقال لهم: إن جوزتم حصول تأثير في النفس وأنها تنفعل من غيرها فجوّزوا في العقول أن يحصل فيها تأثير المعلوم الخارج. ومتى جوّزوا ذلك قيل لهم: فهلا قلتم: إن العلم هو حصول صورة الشيء في العقل دون النفس؟ فإن قالوا: // العقل هو حصول صورة الشيء في [٥٠أ] العقل، [والعقل] ليس له تعلق بالجسم بخلاف النفس، قيل لهم: هذا مذهب لكم، فيلزمكم تجويز خلافه. وكذا إن قالوا: إن ذلك نقص للعقل، لأن التعلق بالجسم خسّة، والعقل أشرف من النفس، قيل لهم: كل ذلك مذاهب لا نوافقكم عليها، فجوزوا خلافها، ولسنا نسلّم لكم أن ذلك خسة، بل هو شرف، وإذا جاز أن يفيض العقل العلوم على النفس التي لها تعلق بالجسم، وذلك لا يكون خسة، كذلك إذا كان له تعلق بالجسم. يبين هذا أن العقل لو دبر بدن الإنسان كما تدبره النفس لكان ذلك إحساناً منه إليه، وذلك شرف لا خساسة، وقد بينا من قبل فساد ما يقولون: إن الراعي أخسّ من الغنم لأجل اهتمامه بالغنم، فلا وجه للاعتذار بذلك.

---

٦ كانت تحصل] كان يحصل ٧ فيها[١]] فيه ٩ المعلوم[١]] + إلى | تحصل[١]] لا تحصل ١٠ يمكنكم] يمكنهم ١٣ يعقل] يفعل ١٤ لهم] لكم ١٨ للعقل] العقل | التعلق] التعقل ٢٠ العقل] العلم

ثم يقال لهم: إنا بينا في كتاب المعتمد في باب الرؤية أن الإحساس ليس هو تأثير المدرك في الحاسة فقط، بل تأثير المدرك فيها هو شرط الإحساس، ودللنا لذلك بأن أحدنا إذا كلّم غيره فيُسمعه كلامه بأن يؤثّر ما يوجد من الأصوات في حاسة سماعه، فلو كان تأثير الصوت في حاسة سمعه هو سماعه لكلامه لكان سماعه لكلامه صادراً من مكلّمه إذ هو الموجد لما أثر في حاسة سماعه، فلما علم كل العقلاء أن سماعه لكلامه صادر من السامع، لا من مكلمه، علمنا أن سماعه أمر زائد على إسماعه صادرٌ من السامع وجب عن كونه حياً بآلة وهي حاسته.
[٥٠ب] ولهذا لا يصح أن يؤمر المتكلم بسماع زيد لكلامه ولا أن ينهى عنه ولا أن يمدح به // أو يذم عليه، فعلمنا أن سماع الكلام أمر زائد على تأثير الصوت في حاسته. وإذا لزم هذا في إدراك الصوت فكذلك الإحساس لغيره من الحواس، لأنه لا بدّ من تأثير الخارج فيها، والإدراك صادر من الحي المدرِك، والعلم بذلك أولي. ولأنه يلزم بها ما ألزمناه في إدراك الصوت، ولأن أحداً لم يفرق بين سماع الصوت وبين الإحساس بسائر الحواس، بل جعل الإدراك بها هو تأثير المدرَك فيها، وغيرهم جعله أمراً زائداً على التأثير، ودللنا فيه أيضاً بغير هذا الدليل. وإذا كان الإحساس بالحس الظاهر أمراً زائداً على انطباع صورة المحسوس في حاسة لزم من قياسكم هذا أن يكون العلم أمراً زائداً على انطباع صورة المعلوم في الحس الباطن لو صح قياسكم هذا.

ويمكن أن يستدل على أن العلم بالمعلوم الخارج هو أمر زائد على حصول صورته في النفس، لو سلم أن صورته تنطبع في النفس، بمثل ما ذكرناه في الحس الظاهر، فيقال: كان يلزم أن يكون العلم بالخارج متبيناً في غيرنا إذا أريناه المعلوم الخارج، ويكون ذلك آلة لنا في فعل العلم فيه، ويلزم فيه ما ألزمناه في الرؤية والإسماع. وأيضاً، فالعلم أولي بأن العلم بالشيء الخارج عند رؤيته صادر من الحي كالسماع في الحس الظاهر. ويقال لهم: أليس حصول صورة المحسوس في الحس الظاهر طريقاً إلى حصول طريقه في الباطن، لأنه لولا حصل هذا التأثير
[٥١أ] في الحاسة // الظاهرة لما حصل لنا العلم بالمحسوسات؟ فقولوا: كما أن المحسوس الخارج يطبع صورته في الحس الظاهر من هذا البدن، ولا يطبعها في النفس، فكذلك المعلوم الخارجي يطبع صورته في الحس الباطن في هذا البدن، ولا يطبعها في النفس، فبطل قولكم: إن العلم

---

٩ فكذلك] وكذلك ١٠ صادر] صادرة ١٣ حاسة] حاسته ١٨ أريناه] رايناه | لنا] لها ٢٣ يطبعها] يطبعه
٢٤ يطبعها] يطبعه

هو حصول صورة المعلوم الخارج في النفس. فإن قالوا: إن الحس الباطن يفارق الحس الظاهر في جميع ما ألزمتموه، قيل لهم: وما أنكرتم أن يفارقه أيضاً فيما جمعتم بينهما، فيبطل قياسكم؟

ويقال لهم: إن العاقل قد يتصور أشياء مرسلة لا وجود لها في الأعيان كعنز أيّل، وكذلك كل صانع وبنّاء وكاتب يتصور صنعته قبل إيجادها، والمعدوم لا يجوز أن يصور ذاته في النفس إذ لا ذات له، فصح أن النفس هي التي تتصور هذه الأشياء من غيرها، لا أنها تتأثر من غيرها، وتصورها لما ذكرناه هو علم فيها. وكذلك سائر المعلومات الخارجة ينبغي أن تفعل النفس إدراكها بالعلوم، لا أن العلم الخارج يؤثر فيها العلم، وليس كذلك الحس الظاهر، فيبطل قياسكم. ولأنا نتصور نفي أشياء يستحيل وجودها، كما نتصور مثل واجب الوجود وننفيه، ويستحيل فيه أن يقال: إنه يطبع ذاته في النفس، ونظائر هذا فكثيرة.

ويقال لهم على قولهم أن العلم هو الموجود البريء عن الموادّ في موجودٍ، وأن العالم هو العلم: إنكم ناقضتم في قولكم في النفس وفي صورة المعلوم الخارج // [١٥ب] أنهما علم وعالم، لأنكم قلتم: متى فرض حلول مجرد عن المواد في بريء عن المواد كان المنطبع [علماً] والمنطبع فيه عالماً، والمفهوم من هذا القول هو أن أحدهما حالّ والآخر محل، أو أن أحدهما حاصل والآخر محصول فيه، فإنهما غيران، ثم قلتم من بعد: والعلم هو العالم، فنقضتم كلامكم الأول. ثم يقال لهم: إنه لا يحصل معنى العالم والعلم عن الجملة التي ذكرتموها، لأنكم قلتم مرة: إذا علم الإنسان نفسه فإنما علمها لأنه ليس غائباً عن نفسه، فلا يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ليعلمه، وكذلك واجب الوجود إذا علم ذاته فذاته حاضرة في ذاته، فيكون بالضرورة عالماً بذاته، والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة. وقلتم أولاً: ومتى انطبع بريء عن المواد في بريء عن المواد كان المنطبع علماً والمنطبع فيه عالماً، ولا معنى للعلم إلا هذا، فكيف يكون الأمران المختلفان أمراً واحداً؟ يبين هذا أنكم جعلتم المنطبع فيه صورة المعلوم الخارج عالماً بذاته، فجعلتم العالم عالماً لتجرده عن المواد فقط، وجعلتموه تارة عالماً لانطباع الصورة المجردة عن المواد في البريء، [فهذا تناقض] إلا أن تجعلوا العلم والعالم من الأسماء المشتركة، وليس هذا من قولكم.

ويقال لكم: قولكم أن البريء عن المواد هو عقل وعاقل، دعوى منكم عارية عن البرهان، فما برهانكم له إذ لا يمكنكم أن تدّعوا أن ذلك علم أولي ولا من سائر أقسام العلوم؟ ولا شاهد

---

٢ جمعتم] جمعته ٦ سائر] + المعلوم ١٢ متى] بها ١٤ فإنهما] انهما

[٥٢أ] لكم بذلك إلا بأن قلتم: وإن حصول الصورة // البريئة عن المواد في النفس البريئة عن المواد يكون علماً، فهذا غير مسلم أيضاً، ولا بدّ في تصحيح هذا أيضاً من برهان.

ويقال لهم: أليس الموجودات المركبة عن المواد كالإنسان وغيره عندكم هي مركبة عن أشياء بسيطة بريئة عن المواد؟ فلا بدّ من: بلى، لأنهم إن قالوا: إن كل ذاتي للإنسان وغيره هو مركب عن مواد، أدى إلى ما لا يتناهى. وإذا كانت بريئة عن المواد أو تتحلل إلى أشياء بريئة عن المواد لزم على قولكم أن تكون عقولاً، ثم يلزم في المركب منها أن يكون عقلاً، لأن جملته ليس إلا المركب من هذه الأجزاء، وما تركب من عقول فهو عقل، فالمركبات على قولكم ينبغي أن تكون أولى بأن تكون عقولاً من البريئة عن المواد.

ثم يقال لهم: لا شبهة في أن قولنا: عالم، يفهم منه معنى غير معنى العلم، فالمفهوم من قولنا: عالم، أنه ذات مضاف إليها علم أو ذات موصوفة بالعلم، والمفهوم من قولنا: علم، أنه أمر مضاف إلى ذات أو هو صفة للعالم، والصفة لا بدّ من أن تكون أمراً زائداً على الذات الموصوف بها، فكيف يصح أن يكون أحدهما هو الآخر؟ ولأن كون العالِم عالماً لا يعقل إلا متعلقاً بمعلوم، إما معيَّن أو ثابت في الذهن، وكون الذات بريئة عن المواد لا يعقل متعلقاً بأمر، فكيف يكون معنى أحدهما هو معنى الآخر؟

وإذا ثبت أن حقيقة العالم والعلم ليس هو ما ذهبوا إليه بطل قولهم: إن العلم والعالم
[٥٢ب] والمعلوم // هو أمر واحد، وبطل قولهم: إن ذات البارئ عقل، وبطل قولهم: إن الملائكة عقول، لأنهم بنوا ذلك على ما اعتقدوه من حقيقة العلم. فإن قالوا: لو لم نقل: إن العالم والعلم والمعلوم هو أمر واحد، للزم في ذات البارئ إذا قلنا: إنه عالم بذاته، أنها أمران، ذاته وكونه عالماً، وذلك يقتضي فيه الكثرة، قيل لهم: إن ذلك لا يقتضي فيه تعالى الكثرة على ما سنبينه إذا تكلمنا على قولكم: إنه ليس تعالى بعالم بالجزئيات، لظنكم أن وصفه تعالى بالعلم بالجزئيات يقتضي في ذاته الكثرة.

ثم قالوا[٢٣] بعد الذي حكيناه عنهم: فكما أنه تعالى عالم بذاته فكذلك هو عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها. ثم سألوا أنفسهم فقالوا: إن المعلومات الكثيرة تستدعي علوماً كثيرة، لأن العلم الواحد بمعلومات مفصّلة محال، فمتى قلتم: يعلم أجناس المعلومات، لزم منه كثرة

---

١٠ أنه¹] أنها ١٣ وكون] فكون ١٦ الملائكة] الملكية

[٢٣] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٢٧-٢٣٢

علومه وكذلك كثرة في ذاته. والجواب أن ذلك لا يؤدي إلى كثرة، لأنا نقول: إنه تعالى يعلم الأجناس وأشخاص الجزئيات على الوجه الكلي، فلا يؤدي إلى كثرة. بيان ذلك أن للإنسان في العلم ثلاثة أحوال، أحدها أن يفصل في نفسه صور المعلومات ويرتب بعضها بعد بعض، والثاني أن يكتسب لنفسه حالة وملكة، وذلك مبدأ فياض للصور التي لا تتناهى، نحو أن يكتسب علم الحساب، فهي حالة بسيطة لا يفصل فيها، فلها نسبة إلى صور غير متناهية، والثالث // فهي حالة بين حالتين، وذلك نحو أن يستمع الإنسان في مناظرة شبهة وهو [١٥٣أ] مستقل بحلها، ويعلم أن جوابه حاضر عنده مع أن إيراده يستدعي تفصيلاً وتطويلاً، فيجد في نفسه أنه محيط بالجواب ويخوض فيه، فلا يزال يجدد صورته مفصلة ويعبر عبارة عبارة إلى أن يستوفي ما في نفسه. وتلك حالة هي مبدأ للتفاصيل خلاّق لها، فينبغي أن يكون علم البارئ من قبيل هذه الحالة الثالثة.

أما أنه ليس من قبيل الحالة الأولى فلأن العلم المفصل لا يجتمع منه اثنان في النفس في حالة واحدة لأن العلم نقش في النفس، فكما لا يتصور نقشان في الشمعة في حالة واحدة كذلك لا يتصور علمان مفصَّلان في النفس في حالة واحدة، فلو فرض هذا في حق الله تعالى كانت علوماً متعددة واقتضى كثرة، ثم كان متناقضاً لأن الاشتغال بواحد مفصل يمنع من الآخر. فإذا كان كونه عالماً هي حالة بسيطة وهي مبدأ يفيض منه التفصيل على غيره، وهو ذوات الملائكة والإنس، فمثاله أن نفرض ملكاً معه مفاتيح خزائن أموال الأرض، وهو مستغن عنها ويفيضها على الخلق، فكما يستحيل أن لا يسمى ذلك الملك غنياً كذلك يستحيل فيمن له مفاتيح العلم أن لا يسمى عالماً. فإن قيل: هذا يرجع إلى أنه تعالى خالٍ عن العلم بالفعل، إلا أنه مستعد لقبول العلم بالقوة القريبة، فلقرب القوة يوصف بأنه عالم، ولا يتصور فيه تعالى أن يكون عالماً بالقوة لأنه لا يكون // قابلاً، فلا يكون عالماً بالفعل ولا بالقوة، قيل: ما ذكرته هي [١٥٣ب] حقيقة الحالة الثانية دون الثالثة، لأن صاحب الحالة الثانية غافل عن العلم بالمعلوم جملة وتفصيلاً، وصاحب الحالة الثالثة عالم ببطلان الشبهة وعالم بوجه الجواب عنها، فله حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة نسبة إلى علوم مفصلة، وليس تفصيلاً حاضراً، بل هو قادر على إحضارها، وهذا ينبغي أن يكون كونه تعالى عالماً بالأشياء.

---

٤ للصور] بالصور ٥ فهي] وهي | فلها] فلها | صور] صورة ٧ مستقل] مشتغل ٨ ويعبر] ويغير ٢٣ بالفعل] والفعل | لتلك] لذلك | نسبة] شبه

وينبغي أن نتكلم على معنى ما عقل من كلامهم في تحقيق كونه تعالى عالماً بالأشياء، ثم نذكر دلالتهم لكونه تعالى عالماً بأجناس المعلومات وأنواعها، ونتكلم عليها، ثم نتكلم على الأمثلة التي ذكروها. أما قولهم: إن كونه تعالى عالماً بالأشياء هي حالة واحدة بسيطة موجبة للعلوم خلاّقة لها، كالعلم بجواب شبهة هي حال واحدة لها نسبة إلى معلومات كثيرة يعبّر عنها في الجواب، فيقال لهم: أتجعلون تلك الحالة الواحدة سبباً للأشياء، أم تجعلونها موجبة لتبين الأشياء ليصح القول بأنها حالة عالمية؟ فإن قالوا: إنها ليست من هذين في شيء، لكنها أمر خلاّق للعلوم والمعلومات المفصلة، قيل لهم: فما أنكرتم على هذا القول أن توجب ذاته تعالى العلوم وأجناس الموجودات ونظامها من دون أن يكون عقلاً وعالماً على حسب ما قررناه عليهم في أول الباب؟

[٥٤أ] ويقال لهم: إنا لا نعقل الفاعل للعلوم والنظام في الأفعال إلا إذا كان علماً أو عالماً له// تعلق بالمعلومات ونظامها. فبطل قولكم: إنه فاعل لذلك من دون أن يكون علماً أو له علم. وإن كان الأمر كما قلتم فلِمَ سميتموه عالماً وذاته عقلاً إذ معناه أنه تبيّن الأشياء في نفسه انتفى؟ والآن تقولون: إن معنى ذلك أنه بريء عن المواد، لأن هذا سلب، فلا بدّ من أن يكون مضافاً إلى ذات، لأن السلب بانفراده لا يعقل، فإذاً العقل هو الذات البريئة عن المواد. ولأن كون الحي عالماً يرجع إلى الإثبات لا إلى النفي، فيقال: إن العلم هو من المضاف، لأنه لا يعقل العلم إلا مضافاً إلى معلوم، فكذلك العقل. فمتى قلتم: إن ذاته علم وتبيُّن، فقد جعلتموه من جنس العلوم التي نعقلها، وهذا باطل عندنا وعندكم إذ لا يجوز أن تكون ذاته تعالى من بعض الأجناس، ويبطل بأشياء أخر، فلا بدّ من القول بأن ذاته تعالى أمر واحد خلاق للعلوم فاعل لها وفاعل للأجناس ونظامها على معنى أن ذاته لأجل تميزها عن الأشياء كلها توجب تبينه وعلمه بالأشياء كلها، وهذا هو الذي يقوله المسلمون. فإن قالوا: لو أوجب ذاته تعالى كونه عالماً بالأشياء لأوجب له علوماً، لأن المعلومات كثيرة، وهذا كثرة علماء في ذاته، قيل لهم: هذا لا يلزمنا، لأنا لا نجعل كون العالم عالماً حالة، بل نقول: إنه عبارة عن الذات المخصوصة المتميزة تميزاً، فوجب تبينه للشيء وتعلقه به، ويحصّل التبين والتعلق أمراً بين العالم والمعلوم، ولا يعقل

---

٣ خلاّقة] بخلاقه ٤ نسبة] يشبه ١٢ انتفى] انتهى ١٥ يعقل] + فإذا العقل هو الذات البريئة عن المواد، ولأن كون الحي عالماً ترجع إلى الإثبات، وهو تكرار لما قد سبق ١٧ نعقلها] يعقلها ٢١ علماء] عالماً ٢٣ وتعلقه] وتعقله

من دونها، ولا يثبت ذلك التعلق في ذات العالم، فيسقط عنا هذا الإلزام. وإذا صح هذا فلنذكر ما استدلوا به لكونه تعالى عالماً بالأجناس.

واستدلوا لكونه عالماً أجناس الموجودات وأنواعها، فقالوا[٢٤]: إذا ثبت // أنه عالم بذاته [٥٤ب] فينبغي أن يعلمها على ما هي عليها، لأن ذاته مجردة وهي مكشوفة له على ما هي عليها، وهو وجود محض وينبوع كل موجود من الجواهر والأعراض، فإذا علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته، وإن لم يعلم نفسه مبدأ لها فلم يعلم نفسه على ما هو عليه، وهو محال. والواحد منا إذا علم ذاته فإنه يعلمها على ما هي عليها من كونه حياً قادراً لا محالة، فكذلك الأول يجب كونه عالماً بكونه مبدأ للموجودات، وفي ذلك علمه بها.

فيقال لهم على دليلهم هذا: إنا قد بينا من قبل أنه لا طريق لكم إلى العلم بأنه تعالى عالم بذاته، ثم لو سلمنا لكم أنه عالم بذاته، قلنا لكم: ما أنكرتم أن لا يعلم شيئاً سوى ذاته، فلا يعلم كونه مبدأ للموجودات؟ وقولكم: إن ذاته مكشوفة له على ما هي عليها، فإنه يقال لكم: ما تعنون بقولكم: إن ذاته مكشوفة على ما هي عليها؟ أتعنون أنها معلومة له على ما هي عليها من صفاتها، أم تعنون به أنها في نفسها مكشوفة على معنى أنها يصح أن يعلمها عالم؟ فإن عنيتم الأول كان تعليل الشيء بنفسه، كأنكم قلتم: إنها معلومة له على ما هي عليها لأنها معلومة له على ما هي عليه، وإن عنيتم الثاني قيل لكم: إن كل ذات هي مكشوفة يصح أن يعلمها كل عالم ولا يجب أن يعلمها كل عالم، فلِمَ أوجبتم لكون ذاته مكشوفة أن يعلمها على ما هي عليها؟ ألا ترى أن الجزئيات مكشوفة على هذا المعنى وقد أحلتم كونه تعالى عالماً بها على الوجه الجزئي؟

وأما قولكم: إنه علم كونه مبدأ للموجودات // [فانطوى علمه] بذاته على العلم بها، فيقال [٥٥أ] لكم: أليس الموجودات من الأجسام والأعراض هي أشخاص جزئية؟ فإذا انطوى علمه بذاته على علمه بها فقد انطوى على أشياء جزئية، فقولوا: إنه علمها على الوجه الجزئي، لأنه هو الوجه الذي كانت ذاته مبدأ لها، وفي ذلك بطلان قولكم: إنه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي. وقولكم: إنه محال أن يعلم ذاته ثم لا يعلمها على ما هي عليها، قيل لكم: هذا تسليم للمذهب قبل الدلالة عليه، فلِمَ قلتم: إن ذلك محال؟ وقولكم: إن الواحد منا لو علم ذاته علمها

---

١ ذات] ذاته ١٤ لأنها...15 عليه] مكرر في الأصل

[٢٤] قارن مقاصد الفلاسفة ض ٢٢٧-٢٢٨

على ما هي عليها من كونها حياً قادراً، قيل لكم: هذا جمع بين الشاهد والغائب منكم بغير علة، ويقال لكم: أليس الواحد كما يعلم ذاته على ما هي عليه فكذلك يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي؟ وإذا جاز أن يفارق تعالى أحدنا في العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي فما أنكرتم أن يفارقه أيضاً في العلم بصفاته؟ وللمخالف أيضاً أن يقول: إن كان علمه تعالى بكونه مبدأ للأجناس والأنواع يتضمن العلم بأشخاص من الموجودات على الوجه الجزئي، وأنها موجودة الآن، لم أسلّم لكم أنه تعالى يعلم كونه مبدأ لأجناس الموجودات، فدُلوا على أنه تعالى يعلم كونه كذلك.

وأما جوابهم عما سألوا أنفسهم من أن المعلوم بمعلومَين يقتضي علمين، وذلك كثرة في ذاته تعالى، فإذا قلنا: إنه تعالى يعلم الأجناس وأشخاص الجزئيات على الوجه الكلي، لم يؤدِّ إلى كثرة، فإنه يقال لهم: أخبرونا عن علمه تعالى بذاته وعلمه بالأجناس على الوجه الكلي، أهو علم واحد أم علمان بمعلومين؟ // ٥٥ب] إن قالوا: هو علم واحد، قيل لهم: فإذاً الأجناس وكليات أشخاص الموجودات هي ذاته تعالى، وهذا خلف من القول، وكيف تكون هي ذاته وأنتم تقولون: إن ذاته تعالى مبدأ لأجناس الموجودات؟ أفمبدأ الشيء هو نفس ذلك الشيء؟ وهذا القول أظهر فساداً مما يستدل به على إبطاله، فلا بدّ من أن يقال: إن كليات الموجودات غير ذاته تعالى. قيل لهم: فإذا تغاير المعلوم، وإن كان لزم على الوجه الكلي، لزم أن يتغاير العلم، ولو جاز أن يقال: إن أحد المعلومين إذا كان معلوماً على التفصيل، والآخر معلوماً على الوجه الكلي، فالعلم بهما واحد، كما قلتموه في العلم بذاته تعالى وكليات الموجودات، لجاز أن يقال في معلومين مفصلين أن العلم بهما هو علم واحد، وذلك باطل، وقد أثبتموه في كلامكم، ومتى لزم أن يكونا علمين لزمكم الكثرة في ذاته، ومنها هربتم. وبطل بهذا القدر إكثاركم من التمثلات لكون العالم عالماً وتشبيهكم كونه تعالى عالماً بكون العالم عالماً بجواب الشبهة، لأن مع ذلك تلزم الكثرة من الوجه الذي بيناه.

وذكر بعضهم أن حاصل مذهب الفلاسفة في كونه تعالى عالماً يرجع إلى الموجودات كما هي مستندة إلى ذاته تعالى حصولاً، فهي مستندة إليه أيضاً إدراكاً وتعقلاً، ثم لا ينسب إليه الكل جملة، بل بوسائط، فكذلك لا ينسب إليه الكل تعقلاً جملة، بل بوسائط وأسباب. وعن هذا

---

٦ لأجناس] الأجناس ١٣ أفمبدأ] ومبدأ ١٧ فالعلم] العلم | لجاز] جاز ١٨ كلامكم] كلامهم ١٩ هربتم] هوبتم
٢٣ فهي] وهي

[٥٦أ] قال بعضهم: لا يعقل تعالى إلا العقل الأول إذ هو سبب الأسباب، وقال بعضهم: إنه يعقل // الكليات دون الجزئيات، أي المبادئ والأسباب. وهذا يلزم عليه ما أوردناه من الكثرة، لأنه سواء قالوا: إنه يعقل العقل الأول فقط، أو قالوا: إنه يعقل المبادئ كلها، فقد وصفوه عالماً بذاته وغير ذاته، وذلك يقتضي علمين أو علوماً كثيرة، وذلك كثرة عندهم. على أن قول من قال: إنها منتسبة إليه تعقلاً بوسائط، هو قول بأن غيره يعلم الشيء وهو تعالى لا يعلمه، غير أن العالم به موجَب عن ذاته، فيضاف علمه به إليه تعالى، وهذا خُلف، لأن علم العالم بالشيء لا يكون علماً لغيره بذلك الشيء.

ويقال لهم على قولهم أنه لا يجوز أن يكون العالم عالماً بشيئين على جهة التفصيل في حالة واحدة، لأن العلم في النفس كالنقش في الشمع: إنا قد بينا أن العلم بالشيء ليس هو حصول صورة في النفس، فبطل ما يبنونه على ذلك. ويقال لهم: إن كان العلم بالشيء هو انتقاش صورته في النفس لزم، إذا حصل شيئان على وجه يوجب كل واحد منهما انتقاش صورته في النفس، نحو أن يقال: الواحد منا شخصان ويمس مع ذلك جسماً حاراً ويسمع صوتاً، أفتقولون: إن الكل ينقش صورته في النفس في حالة واحدة، أو تنتقش صورة أحدهما دون غيره، أو لا ينقش كل واحد منهما صورته في النفس؟ إن قلتم: إن كل واحد منهما ينقش صورته في النفس في حالة واحدة، فقد قلتم: إن النفس تقبل صورة الكل في حالة واحدة، // وهذا هو علمها [٥٦ب] بكل واحد منها على جهة التفصيل إذ قد حصلت صورة كل واحد منها في النفس بالفعل. وإن قلتم: ينقش بعضها صورة في النفس دون بعض، لم يكن بعض ذلك أولى من بعض إذ كل واحد منها قد حصل مع النفس على وجه يوجب انتقاش صورته فيها، فإما أن يوجب كل واحد منها انتقاش صورته فيها أو لا يوجب. فإن قلتم: لا يوجب، لزم ما قدمناه، وإن قلتم: يوجب، بطل قولكم: إنه لا يحصل في النفس علمان مفصلان في حالة واحدة، فبطل تشبيهكم بذلك النقش في الشمع.

وعلى أن قولكم: إنه كما لا يصح [انتقاش صورتين مختلفتين في حالة واحدة في الشمع لا يصح] أن يحصل علمان مفصلان في حالة واحدة في النفس، هو اقتصار على مجرد تشبيه من

---

٢ أوردناه] اردناه ٣ قالوا[1]] قاله ٧ علماً] عالماً ١٢ أفتقولون] يقولون ١٣ واحدة] واحد ١٤ ينقش[1]] ينتقش النفس[1]] + في حالة واحدة أو ينتقش أحدهما دون غيره أو لا ينقش كل واحد منها صورته في النفس ١٦ منها[1]] منها | منها[2]] منها ١٩ واحد] وجه

غير جامع بينهما، ومثل ذلك لا يكون قياساً صحيحاً. فما أنكرتم أن يفترقا، فيحصل في النفس علمان في حالة واحدة، كما افترقا في أن النفس عندكم نسخة مختصرة عن كل العالم، يعرف الكل وينتقش فيه الكل على وجه كلي بالفعل لا بالقوة، وإن كان لا يصح أن ينقش في الشمع كل ما يصح أن ينتقش فيه على وجه كلي بالفعل؟ ثم يقال لهم: إن علمه تعالى بذاته أو علمه بكليات الأشياء ليس من قبيل انتقاش صور الأشياء لذاته تعالى عن ذلك، إذ لا يصح في ذاته تعالى النقش ولا ينفعل عن شيء، فإن كان العلم بالمعلوم الخارج حقيقة انتقاش صورته في ذات العالم فقولوا: إنه تعالى لا يعلم إلا ذاته كما قاله بعضكم. وإن كان كونه تعالى عالماً ليس من هذا القبيل فما أنكرتم أن يكون له علوم بالأشياء الكلية والجزئية في حالة واحدة، ولا يستحيل ذلك فيه تعالى، وإن استحال // ذلك في النفس؟ يبين هذا أنكم إذا قلتم: إن معنى [١٥٧أ] كونه تعالى عالماً هو أنه بريء عن المواد، وكونه بريئاً مع هذا المعلوم ككونه مع معلوم آخر، فلم يكن أن يعلم البعض أولى من أن يعلم البعض الآخر. ولا يوجب ذلك كثرة في ذاته إذ لا يجب أن يتعدد كونه بريئاً، وإن تعددت المعلومات، بخلاف النفس، لأن حقيقة كونها عالمة هو انتقاش صورة المعلوم الخارج فيها، وقد قلتم: إنه لا يصح حصول نقشين فيها، كما لا يصح حصول نقشين في الشمع بالفعل.

وأما الأمثلة التي ذكروها لكون الواحد منا عالماً وأن مثال كونه تعالى عالماً بالأشياء هو المثال الثالث، فإنه يقال لهم: أما المثال الثاني فليس من كون العالم عالماً بأشياء بسبيل، لأن العالم بأصول الحساب المتمكن بها من تخريج المسائل المعيّنة عليها ليس في تلك الحال عالماً بتخريج المسائل المعينة، وإنما هو عالم بمقدمات تلك المسائل التي يرتّبها في نفسه ويجدها مرتبة عنده، فيعلم به مطابقة تلك المسألة لما تقرر عنده من الأصول التي هي مقدمات العلم بتلك المسألة، وكون المتمكن من العلم بالشيء لا يكون علماً بذلك الشيء، بل بترتيب العلم بالشيء.

وأما المثال الثالث وهو أن يكون الواحد منا محيطاً بجواب شبهة، فهو من قبيل العلم بأصول الحساب، لأن الماهر في علم يجد مقدمات العلم بالمسألة المعيّنة ويخرّجها، ثم يعبّر عما يجده من نفسه من المقدمات بعبارات حتى يبين به كيفية تخريج تلك المسألة مطابقاً لأصولها، فكذلك العالم بجواب الشبهة // يجد من نفسه عند سماعها فساد القياس الذي رُتب منه تلك [١٥٧ب] الشبهة أو كون مقدماتها كاذبة، ثم يعبر عما علمه من فساده أو كذب تلك المقدمات. هذا إذا

---

٥ بكليات] بالكليات ٦ ولا] لا ٢٠ علماً] عاء ٢٤ العالم] العلم

كانت متقررة في نفسه، فإن لم تكن حاضرة احتاج إلى استئناف نظر وقياس ليعلم جواب الشبهة. فإن عنوا بقولهم: إن تلك الحال مبدأ تفصيل العلوم، يرتب مقدمات جواب الشبهة في نفسه من غير استئناف قياس، فهو اجتماع علوم بأشياء في حالة واحدة في نفسه بجواب الشبهة، وفي ذلك اجتماع علوم في النفس، وهم قد أحالوا ذلك وأوجبوا في العالم الكثرة، وقالوا باستحالة كثرة معلوم البارئ تعالى، فبطل قولهم: إن كونه تعالى عالماً من قبيل المثال الثالث. فإن عنوا بهذه الحالة تهيؤه لاكتساب العلم بجواب المسألة لسهولة القياس عليه الذي به يعلم جوابها على التفصيل، فإذا ابتدأ في جوابها فإنه يكتسب في حال إيراد مقدمات الجواب العلوم بما يلي كل مقدمة إلى أن يستوفي الجواب عن الشبهة، فهذه الحالة ليست من كون العالم عالماً بالأشياء بالفعل بسبيل، بل هو عالم بها بالقوة، فهم يأبون هذا في كونه تعالى عالماً.

وأما ما قالوه خبراً من أن معنى عالميته تعالى هو كونه مبدأ يُفيض التفصيل على أنفس الملائكة والإنس، فعلمه خلاق للعلوم في غيره، فلذلك يوصف بأنه عالم، كالملك الذي يفيض الأموال على غيره، فإنه يوصف بأنه تعالى غني وأنه أولى بهذه الصفة // [١٥٨أ] من غيره، فيقال له: فإذن جعلتَ ذاته سبباً فاعلاً للعلوم في غيره، ومعلوم أن السبب للعلم في غيره لا يجب أن يكون عالماً. ألا ترى أن المعلوم الخارج سبب لحصول صورته في النفس وليس بعلم ولا عالم؟ وفي هذا إخراج ذاته تعالى من أن يكون عقلاً، بل سبب العقول. وليس ما ذكر مثالاً له مطابقاً، لأن الملك الذي يفيض أمواله على غيره ليس بغني على الحقيقة، بل هو محتاج إلى أمواله. ألا ترى أنه يجوز أن ينتفع بها، لكنه يؤثر غيره على نفسه مع كونه محتاجاً؟ وإنما يوصف صاحب الأموال الكثيرة بأنه غني على جهة التوسع، أي هو مستغنٍ بأمواله عن أموال غيره، لا أنه غني على الحقيقة. فإن كان عندهم سبب العلوم يسمى عالماً على التوسع كالملك الغني قيل لهم: إن كل كلامنا يجري في الحقائق، لا فيما يتوسع به. ثم يقال لهم: أتفيض ذاته تعالى على العقول جميع ما يعلمه بالفعل، ثم تفيضها العقول على الأنفس الإنسانية، أم تفيض عليها البعض؟ فإن قالوا: يفيض عليها البعض، قيل: فما المخصص لذلك البعض وذاته تعالى موجب إذ هو فياض العلوم؟ وإن كان يفيض عليها كل ما يعلمه تعالى، والعقول تفيضها على الأنفس، لزم في كل إنسان أن يكون عالماً بجميع ما يعلمه تعالى. ويقال لهم: إن كان تعالى يفيض العلوم على العقول فهذا فعل له غير إيجابه وفعله للعقل، والموجب لا يوجب // [١٥٨ب] إلا واحداً عندكم.

٥ معلوم] المعلوم | كونه] قوته ٧ مقدمات] المقدمات ١٦ على[2]] عن ١٩ لا أنه] لأنه ٢٣ إذ] اوذ

قالوا[٢٥]: وكما يعلم تعالى الأجناس على كل حال فكذلك يعلم الممكنات على معنى أنه يعلم أنها واقعة، ونحن فيما أنا لم نعلم إلا الإمكان لم نعلم أنها واقعة. واعتلوا لذلك بأن الممكن واجب بسببه، فإذا كان تعالى يعلم أسباب الممكنات فقد علم أنها واقعة، ولو اطّلعنا نحن على جميع أسباب الشيء الواحد وعلمنا وجودها لقطعنا على وجود ذلك الشيء. والمنجم لما فحص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لم يعرف وجود الأشياء إلا ظناً لتجويزه أن ما اطلع عليه لم يعارضه مانع. يقال له: أيعلم تعالى وجود هذه الأسباب المعيّنة نحو هذه النجوم وحركاتها المعينة وتقابلاتها ومرابيعها إلى غير ذلك، أو يعلم ذلك علماً كلياً؟ فإن قالوا: يعلم ذلك علماً كلياً، قيل لهم: فقد علم إذاً أن شمساً وقمراً ونجوماً لو كانت في فلك وتحركت وتقابلت فإنه يكون كذا، فكيف يعلم لذلك أن الكسوف أو الخسوف لهذه الشمس والقمر واقع؟ وعلى هذا لا يفارق كونه تعالى عالماً بالممكنات علم المنجم بها، لأن المنجم يعلم ذلك علماً كلياً ويزيد عليه في العلم، لأنه قد علم مع ذلك بعض الجزئيات على الوجه الجزئي. وإن قالوا: يعلم هذه الممكنات ويعلم أنها واقعة، قيل لهم: فقد علم إذاً الجزئيات، لأنه تعالى إذا علم // الأسباب [١٥٩أ] المعينة للممكنات المعينة فقد علم الأشياء الجزئية، وهذا مما يأبونه وقالوا: إن البارئ تعالى لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل فيه الماضي والمستقبل.

وحكوا عن ابن سينا تفصيل ذلك، قال[٢٦]: ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فتكون ذاته متقومة بها، فيكون تقوّمها بالأشياء، وليس يجوز أن يكون تعقله لها عارضاً لذاته، لأنه محال أن يكون أمر من خارج لم يكن هو منها بحال، ثم يكون له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير حتى يكون تعقله تعقلاً انفعالياً، كما يقرره الجدليون من أن علمه يتبع المعلوم، حتى إذا تغير المعلوم عدماً ووجوداً تغير معه العلم، لأن هذا يقتضي أن يكون واجب الوجود متغير الذات، بل واجب الوجود يعقل كل شيء على وجه كلي لأنه يعقل ذاته، ويعقل أنه مبدأ كل وجود، ويعقل أوائل الموجودات وما يتولد منها، وكل شيء من الأشياء الأولة سبب ويجب وجوده بسببه، فالأول يعلم أسباب الأشياء ومطابقاتها، وهو مدرك للأمور الجزئية من حيث أنها كلية. واعتبر هذه الحالة بحال

---

٧ يعلم²] أيعلم ١٠ علم] بعلم ١٣ يأبونه] يأبوه ١٥ قال] قالوا ١٧ تعقله] تعلقه | أمر] أمور ١٨ تأثير] تأثيره تعقله] تعلقه ٢٠ واجب²] الواجب

---

[٢٥] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٣٢-٢٣٣ | [٢٦] قارن الشفاء لابن سينا، الإلهيات ص ٣٥٨-٣٦٢

الكسوف، مثل أن يعلم المنجم أن الشمس إذا كانت في موضع كذا والقمر في موضع كذا وقع ثم كسوف في إقليم كذا، وهكذا يعلمه أزلاً، ويكون صادقاً سواء كان كسوف أو لم يكن.

وينبغي أن نذكر ما يقوله متكلمو الإسلام في كونه تعالى عالماً الذين يسميهم جدليين، ثم ندفع ما قاله من أن كونه عالماً بالجزئيات يؤدي إلى تغير في ذاته ونبين أنه لا يؤدي إلى ذلك. فنقول: إنهم يقولون أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على كل الوجوه، على الوجه الكلي والجزئي، ولا يعزب عن علمه // [٥٩ب] مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، واستدلوا لذلك بأنه تعالى عالم ببعض المعلومات لذاته، لا لأمر زائد من ذاته، فلزم أن يكون عالماً بجميع ما يصح أن يُعلم على كل وجه يصح أن يعلم عليها. أما الدلالة على أنه تعالى يعلم الأشياء لذاته فقد أشرنا إليه فيما تقدم، وهو مسلّم عند الفلاسفة. وإنما أوجبنا أنه إذا كان تعالى عالماً لذاته ببعض المعلومات لزم أن يكون عالماً بجميعها، لأنه إذا علم بعضها لا لأمر يخصص كونه عالماً بالبعض دون البعض، وكل حي لا يستحيل أن يعلم كل معلوم لزم أن يعلم الكل، لأن البعض ليس في ذلك أولى من بعض، فإما أن يعلم الكل أو لا يعلم شيئاً أصلاً، وإذا بطل أن لا يعلم شيئاً من المعلومات لزم أن يعلم الكل. وقولنا: إن كل حي لا يستحيل أن يعلِم كل معلوم، هي قضية أولية، ولهذا لو علم بعض العقلاء أن حيّاً من الأحياء يعلم كذلك لم يُحِلْ ذلك بل يجوّزه. إنما يعلم بعض الأشياء دون بعض لأنه لا يعلم ما يعلمه لذاته، بل لأمر زائد عليها من إمكان عليها أو نظر واستدلال، فلم يلزم فيه إذا علم بعض الأشياء أن يعلم الكل، وإنما يلزم فيه أنه لا يستحيل أن يعلم الكل لكونه حيّاً، ويعلم ما حصل فيه طريقة العلم بذلك المعلوم دون غيره.

وإذا وجب أن يكون تعالى عالماً بجميع الأشياء لزم أن يعلمها على كل وجه يصح أن تعلم عليه بمثل الطريقة التي ذكرناها في وجوب كونه عالماً بجميع ما يصح أن يعلم. فأما ما قاله من أن كونه عالماً بالجزئيات يقتضي تغير ذاته وأن يؤثر في ذاته أمور خارجة كما يقرره الجدليون من أن علمه يتبع المعلوم، فإذا تغير المعلوم عدماً ووجوداً تغير معه العلم، فليس الأمر في ذلك كما ظنه، وإنما قال ذلك بحسب ما كان // [٦٠أ] يعتقده في كون العالم عالماً، لأنا ذكرنا عنهم أن حقيقته هو حصول صورة المعلوم الخارج في نفس العالم به، فلو قال: إنه تعالى عالم للأشخاص المعينة، للزم أن يقول: إن تلك الأشخاص تؤثر في ذاته ولكان علمه بها علماً انفعالياً.

---

٢ أزلاً] أولاً ٥ يقولون] + (حاشية) اي متكلموا الاسلام ٢١ فليس] وليس ٢٢ وإنما] وأما ما

وقد بينا أن حقيقة العلم ليس هو ما ذهبوا إليه، وليس يجعل متكلمو الإسلام كون الباري عالماً إلا موجباً عن ذاته، ويجعلون المعلوم شرطاً أو متعلقاً له. فمن يرى أنه تعالى يعلم أن الأشياء ستوجد، ويستحيل أن يعلمها موجودة قبل وجودها، فإذا وجدت فإنه يعلمها موجودة، فإنه يقول: إن ذاته تعالى توجب تبينه لذلك الموجود وتعلقه به، لا أن ذلك الموجود يؤثر في ذاته، ويجري كونه تعالى عالماً بالمعلومات مجرى سائر تأثيرات ذاته، نحو صحة الفعل من ذاته ووجوده منه، وكونه رائياً للأشياء الموجودة وسامعاً للأصوات، وإيجاب الذات حكمها عند تجدد شرط لا يعدّ تغيراً للذات. وذكروا في كتبهم أن حقيقة التغير هو أن يصير الشيء غيراً لنفسه، وذلك مستحيل، ثم استعملت هذه الكلمة في الشيء الذي يوجد بعد عدمه، أو المحل الذي يحل فيه بعض الأعراض المدركة فينتفي ضدها عنه، نحو الألوان والطعوم والأرايح، أو تستعمل في الشمس إذا تخسف، ولا تستعمل في غير ذلك. ألا ترى أن أحدنا إذا علم شيئاً بعد أن لم يعلمه فإنه لا يقال فيه: إنه تغير، وليس تبينه تعالى للشيء إذا وجد بعد علمه بأنه سيوجد في هذه الأقسام التي ذكرناها، فكيف يقال: إنه تغير ذاته؟ فسقط ما قاله على هذا القول.

ومن يقول منهم: إنه تعالى يعلم أن الأشياء ستوجد، وعلمه بأنها ستوجد علم منه تعالى بوجودها في وقت وجودها، // [٦٠ب] لا أنه يتجدد كونه عالماً بوجود الشيء عند وجوده، [فإنه يقول:] إنما يتغير وصفه تعالى في كونه تعالى عالماً لتغير الشيء من العدم إلى الوجود، فمن قبل وجوده يوصف بأنه عالم بأنه سيوجد، فإذا وجد وصف عالماً بأنه وجد، وكونه عالماً في الحالين واحد، كما لا يتغير الوصف على اليمين والشمال لتغير ما يجاوره، لا لتغيره. ويجعل هذا القائل كونه عالماً بالأشياء لم يزل موجَباً عن ذاته أيضاً، لا لأن المعلوم أثّر فيه، فعلى كلا القولين لا تنفعل ذاته عن شيء. فبطل على هذا القول ما ألزمه.

وأما قوله: إن العلم بهذا المعلوم ليس هو علمه بذلك المعلوم، فلو وصفناه عالماً بالجزئيات لوجب من ذلك الكثرة في ذاته، فإنه يسقط بما ذكرناه من أن كونه عالماً بالأشياء هو موجب عن ذاته بحسب المعلوم. والصحيح عند المحققين منهم أن كون العالم عالماً ليس بحالة له، وإنما هو حكم صادر عن ذاته، وأن تعلق العالم بالمعلوم وتبينه له هو أمر بين ذات العالم وذات المعلوم لا يعقل من دونهما، مثل الأبوة [للأب] والبنوة للابن، وأحكام الذات إذا تعددت لم

---

٤ تبينه] تنبه ٧ تغيراً للذات] تغير الذات ٩ فينتفي] فيبقى ١٥ لا أنه] لأنه ١٦ إنما] وإنما ٢٠ فبطل] فقط

يتعدد الموجِب لها، وقد قررنا هذا فيما تقدم. وقد سقط بالجملة التي ذكرناها قوله: إنه لا يجوز أن يعقل الأشياء عن الأشياء فيكون متقوماً بها، لأنا بينا أنه يستحيل هذا عليه تعالى، وإنما يعلم الأشياء لذاته. وسقط قوله أيضاً: إنه لا يجوز أن يكون [كونه] عالماً عارضاً لذاته لأنه لا يجوز أن يكون له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره، لأنا بينا أنه لا يلزم له أمر من غيره، بل عن ذاته، ولا نثبت له بذلك حالة لذاته، بل فعلاً له على طريقتهم أو حكماً موجَباً عنه على طريقتنا.

[٦١أ] وأما قوله: إنه تعالى يعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ // لكل موجود ويعقل أسباب الأشياء ومطابقاتها، فإنه يقال له: أيعقل أن ذاته سبب لأشياء معينة ويعقل أسباباً معينة لمسببات معينة، أو يعقل أن ذاته يصلح أن تكون موجبة لأشياء، ولا يعقل أنه أوجب تلك الأشياء، وكذا هذا في غير ذاته من الأسباب والمسببات؟ فإن قال بالأول فقد صرّح بأنه يعلم الجزئيات، لأنه عقل أن ذاته مبدأ لهذا العقل بعينه، لا لعقل آخر، و[عقل] العقول، وعلم في كل عقل أنه مبدأ لما وجب عنه دون ما وجب عن غيره. وإن قال بالثاني، وهو أنه يعقل أن ذاته تعالى يصلح أن يكون منها الكل، قيل له: فإذاً ما علم أنه مبدأ، لأن الشيء لصالحيته لكونه مبدأ لا يكون مبدأ، فإذا قلت: إنه مبدأ، فقد قلت: إنه علم الشيء الذي ذاته مبدأ له، وكذلك هذا في سائر الأسباب والمسببات، وهذا هو القول بالعلم بالجزئيات بالوجه الجزئي، وإن كان يعلمها بالوجه الكلي أيضاً.

وأما ما ضرب لعلمه بالجزئيات على الوجه الكلي من المثال، وهو أن يعلم أن الشمس، إذا كانت في موضع كذا والقمر في موضع كذا، وقع كسوف في إقليم كذا، ويكون صادقاً سواء وقع كسوف أو لم يقع، فإنه يقال له: أيجب فيمن علم هذه الأحوال من الشمس والقمر وما يقع من الكسوف أن يعلم نفس الشمس والقمر والمواضع حتى يعلم وقوع الكسوف، أو يعلم أن شمساً لو كانت في فلك وقمراً في فلك، وتحركا على المواضع، فحصلت الشمس في موضع مخصوص لو كان له موضع مخصوص، فإنه يقع كسوف؟ فإن قال // بالأول فقد وصفه عالماً [٦١ب] بالجزئيات، لأن الشمس والقمر بعينهما من أجزاء العالم، وإن قال بالثاني قيل له: إن هذه العلوم ليست علماً بالجزئيات، لأن كل واحد من هذه العلوم علم بكلي، كالعلم بماهية الإنسان

٣ قوله] قولي ٦ طريقتنا] طريقته ٩ أوجب] أوجبه ١١ لعقل] تعقل | وعلم] وكل علم ٢٤ ليست...العلوم[2] الجملة مكررة في الأصل | بماهية] بمهية

ليس بعلم بإنسان جزئي، بل هو علم بكلي. ألا ترى أن هذه علوم بأن شمساً وقمراً وموضعاً وإقليماً لو كانت وحركات لو كانت لكان كسوف؟ فهذه بمنزلة العلم بأن إنساناً وفرساً لو كانا لكانا مفصّلين بفصل، ولو كان مثل هذا العلم علماً بجزئي لم يكن فرق بين الكلي والجزئي. ثم يقال له: لو تعلق العلم الكلي بالجزئيات للزم من قولك أنه تعالى عالم بالجزئيات، لأنه لا شبهة عندك في كوننا عالمين بالجزئيات، وعلمنا بالجزئيات هو من الموجودات، فقد علم تعالى بالجزئيات. وهذا تسليم بأنه تعالى يعلم الجزئيات التي علمناها، لأن علمنا بالجزئيات هو من باب المضاف، فلا يصح أن يعلم العلم بالشيء ولا يعلم ذلك الشيء.

ثم قال ابن سينا بعد ذكره المثال الذي حكيناه عنه من أن [من علم أن] الشمس لو كانت في موضع كذا والقمر في موضع كذا [لوقع كسوف] أن ذلك علم كلي، قال: فالشيء المدرَك إذا اعتُبر معه زمان الوجود تغير إدراكه بتغير الزمان، فأما المدرك الغير الزماني، إذا كان إدراكه كلياً لا زمانياً والمدرك قضية كلية لا زمانية، لم يتغير علمه بتغير الزمان، فلا يتعلق علمه تعالى
[١٦٢أ] بالكائنات الفاسدات من حيث هي كائنة فاسدة. فيقال له: ما تعني بقولك: يتغير إدراكه // بتغير الزمان؟ أتعني أنه تتغير ذات المدرِك بتغير إدراكه للمدرَكات المتغيرة، أم تعني به أنه تتغير أفعال المدرِك التي هي إدراكاته؟ فإن عنى الأول قيل له: إن ذات الفاعل لا تتغير بتغير أفعاله، وإن قال بالثاني قيل له: وما المانع من أن تكثر أفعال الفاعل؟ ويقال له: أليس المنجم يعلم أحوال الشمس والقمر وحركاتها وما يحصل لها من القِران والكسوف والخسوف على الوجه الكلي والجزئي، وعندك أن الله تعالى يعلم تلك الأحوال على الوجه الكلي دون الجزئي؟ فإذًا المنجم عندك أعلم من الله تعالى بأحوال النجوم والأفلاك. وكذا هذا يلزمه في الحاسب والمهندس والطبيب وفي كل إنسان.

وحكى بعض الفلاسفة المتأخرين عنهم أنهم قالوا: إنه تعالى عقل محض، فمن حيث هو عقل يعقل ذاته، وإذا عقل ذاته لزم أن يعرفه حق معرفته، ومعرفة الشيء حق معرفته توجب معرفة كنه الشيء ومعرفة جميع أحواله ولوازمه. قالوا: إنه أبدع العقل الأول بلا واسطة، فمن حيث أنه عقل، ومن حيث أنه أبدع العقل بلا واسطة، يجب أن يعرف مبدَعه الذي أبدعه بلا واسطة. ثم ألزمهم على هذا فقال: ولا نشك أن هوية هذا المبدَع هو غير هويته سبحانه، ولا بدّ من معرفة غيريته، أعني هذا المبدَع، ويجب أن يعرفه كما هو، فإذا كان هذا العقل

---

١ علوم] علوما ٨ قال] يقال ٩ أن] في أن ١٠ الوجود] الموجود ١٩ وفي] في

يعقل ذاته عندهم، ويعرف مبدِعه، ويعرف كونه ممكن الوجود، فقد حصلت فيه ثلاثية. وإذا وجب في الباريء أن يعرف العقل كما هو وجب أن يعرف الكثرة التي حصلت فيه. قال: وقالوا: إن // [٦٢ب] معرفة الغير توجب تصوراً بحسب ذلك الغير، فهل توجب معرفته تعالى هذا المبدَع تصوراً بحسبه وكثرة أم لا؟ فإن كان توجب فهو أمر لازم لا محرب منه، وإن كان لا توجب فكذلك معرفة الأغيار والأشياء الأخر لا توجب الكثرة ولا التغير. فإن الكثرة في الكثيرين والتغير في المتغيرين والغيرية في الأغيار وتصور الأغيار ليس غير معرفته وجود الموجودات عن ذاته، لا عن الموجودات. فإذاً معرفته وجود الأشياء من معرفة ذاته، ومعرفته الأشياء من ذاته لا من الأشياء، فلا يوجب ذلك كثرة في ذاته ولا تغيراً. فإذاً هو عالم بما دق وجل من الحوادث، لا يعزب عن علمه شيء. وهذا الذي ألزمهم صحيح وهو الذي قررناه عليهم.

ثم قال هذا القائل أيضاً: ومن أوصاهم يقول: لا خلاف في أن واجب الوجود بذاته يعرف وجود الموجودات من ذاته، لا من الموجودات، لأنه علم الشيء أولاً فوجد، لا أن الشيء يوجد أولاً فيعلمه. قال: ولا خلاف أيضاً في أنه يعرف كل موجود على حاله وصفته التي هو عليها، فالموجود الذي سبب ومتقدم يعرفه سبباً ومتقدماً، وما هو مسبّب ومتأخر يعرفه مسبباً ومتأخراً، ويعرف أن العالَم ممكن الوجود محدث الذات، ومن الأشياء ما هو حادث كائن بعد أن لم يكن كالحيوانات والأشجار والثمار، وإن واجب الوجود يعرف النظام الحاصل في الكل، وإن كل هذه العلوم علوم من لوازم ذاته.

وإذا كان لا خلاف بينهم فيما ذكره هذا القائل صح أنهم معترفون // [٦٣أ] بأنه تعالى يعلم الجزئيات، وإن أنكروا بألسنتهم. فكيف يصح أن يقولوا: لا يعلم الجزئيات، ويقولون مع ذلك: إنه يعرف السبب والمسبب وصفة كل واحد منهما، وإنه يعرف النظام الحاصل في أجزاء العالم، كما في الأشجار والثمار والنبات، ثم يقولون: لا يعلم نفس الأشجار، والنظام فيها صفة لها؟ فكيف يصح أن يعلم صفة الشيء ولا يعلم نفسه؟

٢ وجب[2]] واجب ١٥ محدث] لحدث ١٧ من لوازم] بلوازم ١٩ ويقولون] ويقولوا ٢١ يقولون] يقولوا

فصل

قالوا[٢٧]: ومن صفاته أنه تعالى مريد، وذلك لا يزيد على ذاته. بيانه أن الأول فاعل، لأن كل الأشياء حاصلة منه، والفاعل إما أن يكون فاعلاً بالطبع أو بالإرادة، والطبع هو الفعل المنفكّ عن العلم بالمفعول وبالفعل، وكل فعل لا ينفك عن العلم فلا يخلو عن الإرادة، والكل فائض من ذاته مع علمه بأنه فائض منه وفيضانه منه، وهذه الحالة يجوز [أن] يعبر عنها بالإرادة. ومبدأ فيضان الكل منه هو علمه بوجه النظام في الكل، فعلمه سبب وجود المعلوم، فإذاً إرادته علمه. فأما نحن فتصورنا للفعل ربما لا يكون كافياً لوجوده، فنحتاج إلى آلات وشوق يحركنا إلى الفعل، والأول نفس تصوره كافٍ للفعل، ويفارقنا من وجه آخر، وهو أنا لا بدّ من أن نعلم أو نظن أن الفعل خير لنا، وفي حق الأول إرادته للنظام الكلي باعتبار أنه خير في نفسه، لأن الوجود خير من العدم. وقال غير هذا الناقل عنهم: إنه تعالى مريد لأنه إذا كانت معقولاته هي ذاته ولوازم ذاته، وكانت لوازم [ذاته] غير منافية لذاته، فهي مراده، فنفس معقوليتها ونفس صدورها عنه // [٦٢ب] وكونها غير منافية لذاته هو رضاه بها وإرادته لها. فالحاصل أن بعض النقلة قالوا: إن كل فعل لا ينفكّ عن العلم فلا يخلو عن الإرادة، وبعض النقلة شرط فيه أن لا يكون منافياً لذاته، ولفظ أن علمه بصدور الفعل عنه وفيضانه هو إرادته، وقالوا: إن تصوره للنظام في الكل إرادته. وقالوا: إن أحدنا لا يكفيه تصوره للفعل، بل لا بدّ من أن يتبع تصوره للملائم شوق يحركه إلى تحصيله، وذلك منتفٍ عنه تعالى.

فيقال لهم: أتجعلون إرادة أحدنا هو شوق إلى تحصيل الملائم، أم تصوره للفعل هو إرادته؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم: فلا تقولوا: إن له تعالى إرادة، لأن الشوق إلى الملائم لا يجوز عليه، كما قلتم: إنه لا قصد له إلى إيجاد الفعل. وإن قالوا بالثاني قيل لهم: إن قولنا: إرادة، يفهم منه ميل الفاعل إلى الفعل وقصده لإيجاده، ولا يفهم منه مجرد التصور والعلم بالفعل، ولا العلم بنظام الأفعال، فقولوا: ليس له تعالى إرادة، كما قلتم: ليس له قصد. والذي يبين ما ذكرناه أن أحدنا يتصور الكتابة من كل حاذق، ويتصور النظام في كتابته ولا يريد أن يكتب، بل ربما

٣ حاصلة] خاصة ٩ نعلم] يفعل | نظن] ينظر ١١ وكانت] كانت ١٤ بصدور] لصدور ١٥ وقالوا] وما لا ١٦ يحركه] حركه ٢٠ بالفعل] بالفاعل

[٢٧] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٣٥-٢٣٧

يكره ذلك إذا كان له فيها مضرة. والجراح يتصور بطّ القرحة وما يحدث من الألم عن البط، ويكره ذلك الألم ويريد البط.

وقول من قال: إن علمه تعالى بأن الكل فائض منه تعالى وعلمه بفيضانه منه هو إرادته، باطل لأن الواحد منا لو هوى من شاهق، وهو عالم بفيضان نزوله من ذاته، لا يوصف بأنه مريد لذلك، ولو دفع حجراً بيده لئلا يصيبه، وهو // يقصد إلى دفعه، لوصف بأنه مريد [٦٤أ] لدفعه. ويبطل بهذا أيضاً قوله: إن كل فعل لا ينفك عن العلم فلا يخلو عن إرادته له. وأما من شرط في إرادته كون معقولاته غير منافية لذاته وقال: إن هذا هو رضاه بها، فيقال له في قوله أن نفس معقوليته ونفس صدوره منه هو إرادته له: أما معقوليته فقد تكلمنا عليه، وأما صدور الفعل منه فنفس الصدور ونفس الفعل لا يكون إرادة، لأن الإرادة تكوّن الفعل، فكيف يكون الفعل نفسه إرادة؟ فإن جعل صدور الفعل أمراً سوى وجود الفعل ونفسه لم يُعقل ذلك.

ويقال للكل: إن كان علمه تعالى بالفعل ومعقوليته له وتصوره له هو إرادته فقولوا: إنه تعالى يريد القبائح نحو الجهل والكفر وغير ذلك، لأنها داخلة في السلسلة المنتهية إلى واجب الوجود، وإذا كان الكل فعلاً له تعالى، وهو عالم بالكل، لزم أن يكون مريداً لها، ومتى قالوا بذلك فقد وصفوه بالنقص تعالى عن ذلك.

وقد قالوا في هذا الفصل[٢٨]: إنه تعالى يفارقنا لأنا [لا] نريد الفعل إلا إذا كان خيراً لنا، وهو تعالى يريد الكل، لأن وجود الكل خير من العدم في ذاته. ثم سألوا أنفسهم فقالوا: فإن قيل: وهلا قلتم: إن له تعالى قصداً، وقصده هو إفاضته الخير على غيره؟ فقالوا في الجواب: إن القصد من ضرورته أن يكون أولى بالقاصد، وذلك غرض، والغرض على الله تعالى لا يجوز لأنه نقص. فيقال لهم: إن الغرض إذا لم يكن راجعاً إلى الفاعل، بل إلى غيره، نحو أن يكون إحساناً إلى الغير، فهو نقص عندكم، وإرادة القبائح ليس بنقص، أهذا من جملة الأوّليات التي [٦٤ب] تدّعون الاختصاص بها؟ وقد تقدم تقريرنا لهذا الفصل. ويقال لهم: ألستم قلتم: إن إرادته تعالى للنظام في الكل هو باعتبار أن وجود الكل خير من العدم؟ فقد جوّزتم عليه الغرض، لأن المفهوم من كلامكم أنه لولا أن وجود الكل خير في نفسه وأولى من العدم لما فعله واجب

---

٧ في[2]] أما ٨ صدور] صدوره ١٩ من] بين | بالقاصد] بالفاضل

[٢٨] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٣٧-٢٣٩

الوجود. فإن قلتم: هذا الغرض ليس براجع إليه تعالى، وإنما هو راجع إلى الفعل، لأنه في نفسه خير من عدمه، قيل لكم: فكذلك غرض الإحسان ليس براجع إليه تعالى، وإنما يرجع إلى الفعل، لأن وجود الإحسان إلى الغير خير من لاوجوده. وعلى أن ما تذكرونه من أن علمه بالنظام، وأن وجود الكل خير من عدمه، فهو إرادته تعالى لا يستقيم على أصولكم، لأنكم تقولون: إن أفعاله تفيض من ذاته تعالى وإنه يستحيل أن لا تفيض، فسواء كان الفعل خيراً في نفسه أو لم يكن، وسواء كان معه نظام أو لم يكن، فإنه يوجد لا محالة. ولهذا قلتم: إن ما يقع من الفساد والقبائح في العالم فهو من فعله، وقلتم: لا يمكن غير ذلك على ما سنحكي عنكم، ولا معنى لاعتباركم وجه حسن أو حصول نفع في النظام على قولكم، لأن ذلك إنما يصح ذكره في فعل القادر المختار الذي يوجد الفعل على طريق الصحة، فيختار الحسن على القبيح والصلاح على الفساد، كما يقوله المسلمون.

ولما كان هذا قول الفلاسفة لم يمكنهم أن يقولوا: إنه تعالى كاره لبعض الأفعال، لأن عندهم تفيض الأفعال من ذاته، كرهها أو لم يكرهها، فلزمهم أن يقولوا: إنها تفيض منه، أرادها أو لم يردها. ولما كان قول المسلمين ما ذكرنا قالوا: إنه يريد بعض الأفعال ويكره البعض، فيوجد ما يريده ولا يوجد ما يكرهه. وليس إرادته وكراهته عند المحققين منهم إلا داعيته إلى الفعل // [١٦٥أ] وصارفه عنه، ولا يرجع ذلك إلا إلى علمه، فعلمه بكون الفعل إحساناً وواجباً في الحكمة هو إرادته للفعل إذا خلص عن الصارف، وكراهته هو علمه بقبح الفعل، فيكره إيجاده ولا يوجده. وقد نطق القرآن بهاتين الصفتين له تعالى، ولا يستقيم وصفه بهما إلا على قول المسلمين دون قول الفلاسفة، فصح أن دعواهم أنهم يقولون بالسمع وبإثبات هذه الصفات له تعالى هي دعاوى فارغة.

فصل

قالوا[٢٩]: ومن صفاته أنه قادر. قالوا: وبرهانه أن القادر عبارة عمن فعل إن شاء، ولم يفعل إن لم يشأ، وهو تعالى بهذه الصفة. وقد بينا أن مشيئته تعالى علمه، فما علم الخير فيه قد كان،

---

٧ فهو] وهو   ١٢ يقولوا] يقولو   ١٦ وكراهته] فكراهته   ١٨ هي] هو   ٢٢ فما] بما

---

[٢٩] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٣٩-٢٤٠

وما علم أن الأولى به أن لا يكون لم يكن. ثم سألوا أنفسهم فقالوا: قولكم: لو أراد الفعل، يُشعر بأنه يتصور أن يستأنف إرادة شيء، وهذا يدل على التغير. وأجابوا بأن العبارة الصحيحة أن يقال: هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له فهو كائن، وما ليس بمريد له فغير كائن، والذي هو مريد له، لو جاز أن لا يكون مريداً له، لما كان، والذي ليس بمريد له، لو جاز أن يريده، لكان. فهذا معنى قدرته وإرادته، وقد رجعا جميعاً إلى علمه، ورجع علمه إلى ذاته، فلم يوجب شيء منه في ذاته كثرة. وقال غير هذا الناقل: إنه تعالى قادر لأنه يعقل وجود الكل منه ولأن القدرة هي صدور الأمر عن الشيء بمشيئته، وهذه الأمور صادرة عنه تعالى بعلمه علماً هو بعينه مشيئته، فالقدرة هي بعينها الإرادة.

ونحن قد بينا في ما تقدم ما يقوله المسلمون في حد القادر // [٦٥ب] وأنه هو المريد في الفعل على جهة الصحة. والقوم يقولون: إن ذات الله تعالى موجب، فليس لهم طريق إلى أن يُثبتوا له هذه الصفة، لكنهم لقولهم: إنا نقول بالإسلام، يتمحلون في أن يصفوه بالصفات التي وصف بها تعالى نفسه في كتابه وما يصفه به المسلمون، فيتكلّفون لتخريج هذه الصفات على طرقهم، فيفضحون أنفسهم ويبعدون من مرامهم. وقد بينا أنه لا طريق لهم إلى العلم بأنه تعالى حي عالم ولا أنه مريد، فكذلك لا طريق لهم إلى العلم بأنه قادر. وأما ما قالوه في ذلك فبعيد متناقض.

أما قولهم: إن القادر هو الذي فعل إن شاء، ولم يفعل إن لم يشأ، فيقال لهم: هلا قدمتَ المشيئة على الفعل، فقلت: هو الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، لأن المعقول أنها تتقدم على الفعل وعلى أن لا يفعل؟ لكن مذهبهم أنه فاعل لم يزل، فلم يمكنه أن يذكر هذه العبارة لأنها تفيد تقدم الإرادة على الفعل، وذلك لا يصح إلا إذا كان الفعل معدوماً، فأتى بهذه العبارة الفاسدة، وهو أنه فعل إن شاء. فيقال له: قولك: إن شاء، شرط، والشرط لا يدخل في الواقع، وإنما يدخل في المستقبل، وكذلك قولك: لم يفعل، هو عبارة عن نفي الفعل في الماضي، فكيف يتعلق بأمر مستقبل؟ ويقال له: أتقول: إنه تعالى لو لم يشأ أن يفعل الفعل الأول لما وجد السبب؟ قلتَ: إن أفعاله تفيض من ذاته لا عن قصد وإنه الفاعلية الأكمل، وهذا يقتضي وجوده، شاء أو لم يشأ. فقد فسد كلامك من جهة العبارة // [٦٦أ] والمعنى.

وأما ما قال من أن العبارة الصحيحة هو أن يقال: هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له فهو كائن، وما ليس بمريد له [فغير كائن، والذي هو مريد له]، لو جاز أن لا يكون مريداً له،

---

٣ له[1]] + لو جاز أن لا يكون مريداً له ٦ منه[2]] في النسخة بياض بعد كلمة منه ١٧ أن[2]] وأن

لما كان، والذي ليس بمريد له، لو جاز أن يريده، لكان، فهذا معنى قدرته وإرادته وقد رجعا جميعاً إلى علمه، ورجع علمه إلى ذاته، فلم يوجب شيء منه في ذاته كثرة، فإنه يقال له: إن المعقول من الإرادة هو أن تكون باعثة للقادر على أن يوجد ما ليس بموجود، والداعي والباعث على الموجود لا يعقل. ألا ترى أنه لا يصح أن يقول الواحد منا إذا كان قاعداً: أريد أني قاعد، وإنما القائم يقول: أريد أن أقعد، لأن القعود غير موجود. ويقال له: إن كانت الإرادة يصح تعلقها بالموجود فقل: إنه تعالى يريد أن يكون واجب الوجود بذاته، والإرادة راجعة إلى العلم، وهو أن يعلم أنه واجب الوجود بذاته، والإرادة هي القدرة عندك، فقل أيضاً: إنه تعالى يقدر على ذاته كما يعلمها. ويقال لهم: إذا كانت الإرادة هي القدرة وهي العلم فلتبدلوا القدرة عن الإرادة ويصح الكلام كما يصح مع الإرادة، وكذا هذا في العلم، فقولوا بدلاً لقولكم: هو الذي فعل إن شاء: هو الذي فعل إن قدر ولم يفعل إن لم يقدر، وقولوا: هو الذي فعل إن علم ولم يفعل إن لم يعلم. ولأن قولنا: الباريء تعالى قادر عالم مريد، كلام صحيح مفيد، ولو قلتم: عالم عالم، [بطل].

[٦٦ب] ويقال لهم: إذا كان علمه تعالى وإرادته وقدرته أمراً واحداً لم يكن فعله // الذي هو تأثير قدرته مشروطاً بإرادته، لأن الشيء نفسه لا يكون مشروطاً بنفسه. فيلزمكم أن يكون كل فاعل قادراً، وهذا يقتضي أن تكون الطبيعة قادرة على أفعالها، ولو قلتم ذلك للزمكم أن تقولوا: وعالمة مريدة، فيبطل فرقكم بين الأفعال الطبيعية والإرادية. ولأن الإرادة لو صح أن تكون هي القدرة للزم أن يكون الزمن قادراً على المشي لأنه يريده ويعلمه، ولبطل الفرق بين العاجز والقادر. فإن قالوا: إن الإرادة فيما بيننا غير القدرة وغير العلم لأنا بعد القدرة نحتاج إلى شروط وآلات وشوق يحركنا على الفعل، وليس كذلك الباريء تعالى، فإن تصوره كاف لوجود فعله، فذلك إرادته وقدرته، قيل لهم: إنه لا يخلو إما أن تقولوا: إن الإرادة والقدرة والعلم هي شيء واحد، [وإما أن تقولوا: هي] في الشاهد أمور متغايرة وفي الغائب أمر واحد. فيقال لكم: فينبغي أن تعلموا أن حد الإرادة فيما بيننا غير حد القدرة، وحد القدرة والعلم هي غير الإرادة، فمتى ذكرتم أسماءها في حق الباريء فقد أطلقتم أسماء لا معاني لها، وهذا لغو وعبث، وفي الحقيقة ليس له عندكم قدرة ولا إرادة. فإن قالوا: لو كانت قدرته تعالى غير إرادته وعلمه للزم في ذاته الكثرة، وهذا محال، قيل لهم: فقولوا: إنه تعالى ذات واحدة ليست له قدرة ولا إرادة ولا

---

٤ يعقل] يفعل ٦ إنه] إنما ٩ بدلاً] بل ١٥ تقولوا] يقولو ١٨ بيننا] بينا ٢٢ بيننا] بينا

حياة لتسلموا من العبث، أو قولوا بما يقوله المسلمون فتقولوا الحق، وهو أن ذاته تعالى // [٦٧أ] ذات واحدة مخالفة لسائر الذوات بنفسها، فيجب لها لكونها حقيقة مخالفة لسائر الذوات أن يصح منها الفعل، فيوصف لذلك بأنه قادر، وليس صحة الفعل في ذاته، بل ترجع منه إلى غيره، وكذا هذا في غيره من صفاته، وقد قررنا هذا الفصل فيما تقدم.

ويقال لمن قال منهم: إن قدرته تعالى هو صدور الفعل منه بمشيئته: إن صدور الفعل منه لقدرته على الفعل، وكيف يكون نفس صدور الفعل منه قدرة له؟

وسألوا أنفسهم فقالوا: إن قال قائل: لو كان تعالى قادراً لقدر على إفناء السموات والأرض، وهو تعالى لا يقدر على ذلك عندكم. وأجابوا بأنه لو أراده لأفنى، لكنه ليس بمريد له، وقد سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام، لأن الخير في الوجود الدائم لا في الفناء، والقادر قادر باعتبار أنه [إن] شاء فعل، لا باعتبار أنه لا بدّ أن يشاء أن يفعل، إذ يقال: فلان قادر على قتل نفسه، وإن علم أنه لا يقتل نفسه. وفي الجملة خلاف المعلوم مقدور، فإذاً هو قادر على كل ممكن، يعني أنه لو أراد لفعل.

فيقال لهم: إنكم أوردتم السؤال في غير موضعه، وأجبتم بجواب لا يستقيم على أصولكم. أما كون السؤال في غير موضعه فلأنكم تكلمتم في إثبات كونه قادراً، وليس يلزم على كونه قادراً أن يقدر على كل شيء. ألا ترى أن أحدنا قادر وإن لم يقدر على إفناء السموات؟ وإنما يلزم هذا السؤال لو تكلمتم في أنه تعالى قادر على كل شيء. وأما كون الجواب غير مطابق لأصولكم فإن عندكم السموات لا تقبل الفساد، فإفناؤها غير ممكن في نفسه، والقادر // إنما يوصف بالقدرة [٦٧ب] على ما هو ممكن في نفسه. ولهذا قلتم في آخر جوابكم: فهو قادر على كل ممكن. فأما إذا قلتم في الجواب: لو أراد ذلك لفعله، لكنه لا يريده، ولأن مشيئته قد سبقت بالوجود على الدوام، لم يستقم، لأن هذا الكلام يفهم منه أن إرادة ذلك ممكنة، لكنه أراد خلافه لم يزل، وهذه الإرادة غير ممكنة عندكم لأنه يستحيل أن يكون لذاته موجَب غير العقل الأول، ثم تتصل الأسباب والمسببات على وجه يستحيل خلافها، ولو صح أن يوجب غير الموجَب عندكم بدلاً منه لقيل: إنما يوجبها أو لا يوجب أحدها، لأنها إذا كانا مثلين أو مختلفين غير ضدين صح اجتماعها، وليس بأن يوجب أحدها أولى من الآخر، فيلزم [أن] يوجبها، وهذا محال لأن الموجِب عندكم لا يوجب إلا واحداً، وإن كانا ضدين لم يكن بأن يوجب هذا أولى من أن

---

١١ وفي] وهو في   ٢٢ غير] غيرها   ٢٣ يوجبها] يوجبها

يوجب ذلك، فيمتنع إيجابه لأحدهما. فصح أنه يستحيل عندكم أن يكون له موجَب غير العقل، وكذا هذا في غيره من الأسباب والمسببات، فبطل قولكم: لو أراد ذلك لفعله، لكنه لم يرده. وقولكم: إنما لم يُرده لأن الوجود خير من الهلاك، إنما يستقيم في القادر المختار غير الموجِب، وأنتم لا تثبتونه تعالى بهذه الصفة.

فصل

قالوا: ومن صفاته تعالى أنه عاشق ومعشوق لذاته. قالوا[٣٠]: ومعنى هذا أن عنده تعالى من [١٦٨أ] المعنى الذي يعبّر عن نظيره في حقنا باللذة والفرح والسرور بجمال ذاته // وكمالها ما لا يدخل تحت وصف واصف. وهذا إنما يظهر ببيان أصول، منها أن اللذة ليست بأمر زائد من إدراك الملائم للقوة المدركة. وذلك لأن الإدراكات تنقسم باعتبار نسبة متعلقها إلى القوة المدركة ثلاثة أقسام: أحدها إدراك ما هو ملائم للقوة المدركة وموافق لطبعها، والثاني إدراك المنافي، والثالث [إدراك] ما ليس بمنافٍ ولا ملائم. فاللذة إدراك الملائم فقط، والألم إدراك المنافي فقط، وإدراك ما ليس بمنافٍ ولا ملائم ليس بلذة ولا ألم. ومنها أن ملائم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبعها من غير آفة، فمقتضى القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام، ولذتها هي إدراك الغلبة، وهكذا كل قوة من القوى. ومنها أن القوة المدركة نوعان: حسي وهو المتعلق بهذه الحواس، والثاني عقلي ووهمي وهي القوة الباطنة، والعاقل الكامل القوي يقوى فيه القوى الباطنة على القوى الظاهرة، ويستحقر لذّات القوى الحسية في مقابلة لذات القوى العقلية والوهمية، ولذلك إذا خُيّر العاقل بين أكل الحلوى وبين الاستيلاء على الأعداء فإن العالي الهمة استحقر لذة الطعوم بالإضافة إلى ما يناله من لذة الرئاسة والغلبة على الأعداء. ومنها أن اللذة تتفاوت بحسب القوة المدركة وبحسب تفاوت الإدراك وبحسب المعاني المدرَكة. [١٦٨ب] أما الأول فكلما كانت القوة المدركة أقوى // وأشرف في جنسها كانت لذتها أتم، فلذة الطعام بحسب شهوة الطعام، ولذة العقليات أشرف من لذة الحسيات، ولهذا يختار العاقل اللذات

٧ حقنا] حقه   ١١ بمنافٍ] بمنافي   ١٢ بلذة] اللذة   ١٧ الاستيلاء] الإسعاد   ١٩ تتفاوت] متفاوت | بحسب... الإدراك] بحسب تفاوت الإدراك وبحسب القوة المدركة   ٢١ يختار] يختاره | اللذات] باللذات

[٣٠] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٤٢-٢٤٨

العقلية على الحسية. وأما تفاوت الإدراك فكلما كان الإدراك أشدّ كانت اللذة أتم، ولذلك كانت لذة النظر إلى الوجه الجميل [على قرب] في موضع [مضيء] أتمّ من إدراكه من بعيد. وأما تفاوت المدرَك فإن المدرَك يتفاوت في الملاءمة والمخالفة، فكلما كان أشد ملاءمة كانت اللذة أتم.

وإذا صح هذا فنقول: إن الأول تعالى مدرك لذاته على ما هي عليها من الجمال والبهاء الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل حسن ونظام. فإن نظرنا إلى المدرِك [فهو أجلّ الأشياء وأعلاها، وإن نظرنا إلى الإدراك فهو أشرفها وأتمها، وإن نظرنا إلى المدرَك] فهو كذلك، فهو تعالى إذاً أقوى مدرِكٍ [الأجلّ مدرَك] بأتم إدراك. فانظر إلى سرور الإنسان بنفسه إذا استشعر كماله في الاستيلاء على العلم بالكل والاستعلاء بالغلبة والملك على جميع الأرض، إذا انضاف إليه جمال الصورة وانقياد كافة الخلق، مع أن ذلك مستفاد من الغير ويعرض للزوال ويرجع إلى [معرفة] بعض المعلومات والاستيلاء على جزء من جوانب الأرض التي لا نسبة لوجودها إلى أجسام العالم، فضلاً عن الجواهر العقلية. فقياس لذة الأول تعالى [إلى لذتنا] كقياس كماله إلى كمالنا إذا فرضت لنا مثل هذه الحالة. هذه معتقداتهم وهذه كلماتهم.

فأما المسلمون فينزهون الله تعالى عما وصفوه به من اللذة والفرح والسرور، ويقولون: إن هذه من صفات الحيوانات من الأجسام، تعالى الله عن مثل صفات الحيوانية علواً كبيراً. ثم ما أشنع عباراتهم عما وصفوه به تعالى من لفظ العشق والمعشوق، // [١٦٩] وهذه اللفظة تستعمل في الأغلب في الشهوة للذة مخصوصة، ولهذا لا تستعمل في شهوة الطعام والمياه إلا بطريق التوسع، وكذلك استعمال لفظ الجمال والبهاء في ذاته، وحقيقة ذلك في صورة الأجسام التي يُلتذ بإدراكها. وهم، وإن قصدوا طريقة التجوز، إلا أنها مجازات مستشنعة. قال المسلمون: لو جاز على الله تعالى اللذة والسرور والفرح لم يصح أن يُعلم حكمته في أفعاله وأنه منزّه عن فعل القبائح، نحو الجهل والعبث إلى غير ذلك مما ألزموه المجبرة المجوزين على الله تعالى خلق القبائح، بل هذا ألزم للمتفلسفة، لأن المجبرة، وإن قالوا: إنه تعالى يخلق القبائح، فما قالوا: إنه يلتذّ بخلقها ويسرّ ويفرح بها، بل قالوا: لا يرضاها ويسخطها، وهؤلاء يلزمهم أن يلتذ تعالى

---

٢ بعيد] بعيده ٩ والاستعلاء] والاسباء ١١ للزوال] الزوال | إلى] على | جزء من] جرم ١٥ الحيوانية] الحيوانيت ١٦ من] عن

بخلق الفساد والكفر وقبائح العباد، لأن كل ذلك من جملة أفعاله، وإدخاله في السلسلة المنتهية إليه وإدخاله عندهم في جمال ذاته وكماله، لأنهم فسروا جماله وكماله بأفعاله.

ويقال لهم: إنه لا يخلو إما أن تصفوه تعالى بالسرور والفرح بما يقع من القبائح في العالم وما يضيفه إليه الجاهلون مما هو بريء عنه تعالى من الأنداد والأولاد والشركاء وما يسبّونه به تعالى وما يقع في العالم من الفساد، ومتى وصفتموه بذلك فقد وصفتموه بنقائص ليس فوقها نقص، أو تقولوا: إنه تعالى كما يسرّ ويفرح بالبهاء والجمال فإنه يغتم ويتألم ويحزن مما يقع من الفساد والقبائح، لأن من يجوز عليه اللذة والفرح والسرور فإنه لا يستحيل عليه الألم والغم والحزن. ومتي وصفتموه بذلك فقد أضفتم إليه أعظم النقائص، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فأما النظر فيما ذكروه من الجملة، أما قولهم: إن اللذة ليست إلا إدراك الملائم للقوة المدركة، [٦٩ب] // فهي قضية كاذبة على الإطلاق، بل اللذة الإدراك الحسي لما يشتهيه الحيوان مما يلائم مزاجه، ومتى قدّر نفي الشهوة لإدراك ذلك الملائم لم يحصل في إدراكه لذة. ولهذا تنتقص شهوة الشيوخ لإدراك الصور المستحسنة، فلا يحصل لهم في إدراكها مثل ما يحصل للشباب، ولهذا قالوا في جملة كلامهم: إن اللذة بالطعام بحسب شهوة الطعام، والشهوة لإدراك الملائم لا تجوز ولا تتصور إلا في الأجسام.

وأما قولهم: إن ملائم كل قوة ما يقتضيه طبعها، فلذة القوة الغضبية الغلبة والانتقام، فإنه يقال لهم: لسنا نسلم أن ذلك لذة، لأن اللذة ليس إلا ما ذكرناه، وليس الغلبة أمراً ندركه إدراكاً حسياً إلا أن تسمّوا الفرح والسرور لذة على جهة التوسع. فيقال لهم: إن الفرح والسرور في الغلبة والانتقام والرئاسة تابع للذة الحسية التي هي إدراك المشتهى، لأنه بالغلبة يتمكن من الملاذّ الحسية بما لا يتمكن منه المغلوب والممنوع، ولهذا يكون سرور الغالب بحسب تمكنه من الملاذ الحسية. ألا ترى أن غلبة الشيوخ ليس كغلبة الشباب في الفرح والسرور لما اختلفوا في اشتهاء الملاذ الحسية؟

وأما قولهم: إن القوى المدركة نوعان، حسي وعقلي، والعاقل الكامل يستحقر لذّات القوى الحسية في مقابلة لذات القوى العقلية، فإنه يقال لهم: إن العقلاء الذين يقوى فيهم لذة القوى الباطنة مختلفون، فمنهم من يتّبع القوى الباطنة ويرجّح اتباعها على اتباع القوى الحسية، ومنهم

---

١ العباد] العبارة ٣ وما] ما ٤ يسبّونه] ينسبونه ٩ ليست] ليس ١٠ لما] كما ١٧ لذة] ولذة ١٨ إدراك] إدراكه ١٩ بما] ما

من يرجح اتباع مقتضى القوى الحسية. ثم الذين يرجحون اتباع مقتضى القوى الباطنة لا يرجحونها لأجل مقتضاها فقط، // بل لما يتصورونها من الملاذّ الحسية والمنزلة الرفيعة في [٧٠أ] اتباعها، نحو ما يرجوه المسلمون في الاجتهاد في العبادات والتنزه والورع عن طلب الملاذ المحرمة وعن كثير من المباحات لما يعتقدونه من أداء ذلك إلى النعيم المقيم والمنزلة العظيمة عنده تعالى في الآخرة. وكذلك الفلاسفة يتبعون العلوم الباطنة لما يتصورون في الاجتهاد في اكتساب العلوم والأخلاق السنية والاجتناب عن الرذائل من سعادة النفس ووصولها إلى الثواب الجزيل والملاذ التي ليس فوقها لذة، إذ فرغت نفوسهم عن تدبير أبدانهم، فصح أنهم لا يرجّحون هذا على ذلك لما يرجع إليه فقط، بل لما يتوقع بعده.

فأما قولهم: إن البارئ تعالى أقوى مدرِك لأجلّ مدرَك بأقوى إدراك، وقياسهم البارئ على الواحد منا إذا استشعر كماله في الاستعلاء على العلم بالكل والاستيلاء بالغلبة والملك، فإنه يقال لهم: ما تعنون بالمدرَك الأجل؟ أتعنون به ذاته فقط أم تعنون ما [هو] عليه من كونه مبدأ لأفعاله المختصّة بالنظام والبهاء والجمال؟ فإن عنوا به ذاته تعالى من دون النظر إلى صفاته وأفعاله، قيل لهم: إن ذلك لا يتصور منه لذة وسرور وفرح، لأنكم قلتم: إن اللذة والسرور بإدراك الملائم هناك هو المدرَك، وقد قلتم: إن العلم بذاته تعالى والمعلوم والعالم هو شيء واحد، ولا يصح أن يقال: إن الشيء يلائم نفسه فيكون إدراكه لذة. وإن عنيتم به ذاته على ما هو عليه من //كونه مبدأ لنظام الكل من أفعاله قيل لكم: فالملائم في هذا القسم هي أفعاله، لأنها [٧٠ب] هي المدرَكة مع ذاته، فأي ملاءمة تتصور بينها وبين ذاته تعالى؟ أتقولون: إنها من جنس ذاته تعالى، أو تتأثر ذاته منها، أو تستحيل إلى ذاته كالغذاء الملائم لبدن الإنسان؟ فإذا لم يتصور بينها وبين ذاته تعالى ملاءمة ما بطل قولكم: إنه يفرح بها ويسر بها. ويقال لهم: إن كانت لذّته تعالى بإدراكه لِذاته هو كونه مبدأ لنظام الكل بما فيه من البهاء والجمال الداخل في ضمن كونه تعالى مبدأ لها، فمعلوم أن هذا النظام والجمال والبهاء حاصل في جزئيات الكل، وإنه لا يدرك الجزئيات من الوجه الجزئي، فإذاً لا لذة له ولا سرور بأفعاله. وهذا لازم لمن قال منكم: إنه تعالى لا يعلم إلا ذاته.

ثم يقال لهم: إن قياسكم إدراكه لأحوال نفسه على إدراك الواحد منا لأحواله قياس باطل، لأن قياس الغائب على الشاهد لا يتم إلا ببيان أن العلة التي لأجلها كان علم الواحد منا بأحوال

---

٢ لما] كما ٨ لما¹] كما ١٠ الاستعلاء] الاستيلاء ١٥ هو] بقي ٢٢ لازم] لزم ٢٥ لأجلها] لاحدها | علم] على

نفسه وكماله وجماله لذة هي حاصلة في إدراكه تعالى لذاته، وأنتم لم تثبتوا ذلك، بل اقتصرتم على مجرد وجود هذا الحكم في الشاهد. ونحن أشرنا إلى العلة في ذلك وأن مثلها لا يصح في ذاته تعالى، ولا يمكنكم أن تثبتوا هذا القياس بطريقة الاستقراء، لأنه يقال لكم: أتُدخلون في هذا الاستقراء إدراكه لذاته تعالى على ما هي عليه أم لا؟ فإن قالوا: لا، بطل قياسهم، وإن قالوا: [٧١أ] نعم، قيل لهم: فقد سلّمتم لأنفسكم أن في إدراكه لذاته تعالى لذة وسروراً // قبل أن تعلموا ذلك ببرهان، وقيل لكم: ما أنكرتم أن يكون إدراكه لذاته بمنزلة إدراك الواحد منا لغير الملائم وغير المنافي في ذاته، فلا يكون لذة؟ ويجب أن يكون الأمر كذلك لأنكم فسرتم كمال ذاته وجماله بكمال أفعاله وجمالها، وأفعاله ليست ملائمة لذاته ولا منافية لها بخلاف إدراك الواحد منا لما يلائمه.

ثم يقال لهم: إن كان تعالى يلتذ بذاته لذة ليس فوقها لذة، حتى سميتم ذلك عشقاً لما يدرك من بهاء ذاته وجماله لكونه مبدأ لأفعاله المختصة بالنظام والجمال، فما أنكرتم أن يكون فعل هذه الأفعال ليفرح بها ويسر، فيكون فاعلاً لها لغرض؟ وأنتم تقولون: إنه تعالى لا يفعل لغرض، وعبتم على المسلمين قولهم: إنه تعالى خلق العالم لغرض لا يرجع إليه، بل إلى عبيده، وهو غرض الإحسان، حتى قال أبو علي بن سينا في خطبة له: سيقول الذين جهلوا: إن الله تعالى غرضاً هو فينا وليصلح به، كأنهم أملوا عذراً، ولا يدرون أنه سواء لديه أن ينعم علينا فنعبده وأن لا يفعل لنا خطراً، وليس ما هو سواء أن يوجد وأن يفقد غرضاً. فنسب المسلمين إلى الجهل بقولهم: إن لله تعالى غرضاً، وهو الإحسان إلى خلقه، ثم هو وصف الله بصفة لا يأمن عندها من أن يكون الله تعالى فاعلاً لأجل الأغراض، وهو لذته وسروره بأفعاله تعالى عن ذلك.

ويقال لهم: لو كان إدراكه تعالى لذاته على ما هو عليه من البهاء والجمال أعظم لذة له تعالى لكان الواحد منا إذا علم ذاته على ما هو عليه من البهاء والجمال وكونه مبدأ لأفعاله المختصة [٧١ب] بالبهاء والجمال [يجب] أن يجد لذاته أعظم الملاذّ لما ذكرتموه من أن اللذة العقلية أعظم // وأشرف من اللذة الحسية، ونحن لا نجد لذلك من اللذة ما نجده من اللذات الحسية، فما ذكرتموه باطل. وأجابوا عن هذا فقالوا[٣١]: سبب ذلك هو خروج النفس عن مقتضى الطبع

٧ فلا] لا ٨ إدراك] إدراكه ١٤ قال] قالوا ١٥ لديه] لذته ١٨ لذته] لذة

[٣١] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٤٧

بالعادات الرديئة والآفات العارضة ووقوع الألف مع المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات. فإن ذلك نازل في القلب والنفس منزلة المرض والخدر في العضو، وقد يصيب العضو الخدر، فتحرقه نار، فلا يحس بها، فإذا زال الخدر أحسّ، وعوارض البدن أوجبت مثل هذا الخدر، فإذا فارق النفس البدن بالموت أدرك ما هو حاصل للنفس من لذة العلم إن كان عالماً زكي الطبع، أو ألم الجهل، إن كان جاهلاً رديء الخلق.

فيقال لهم: إنكم متى لم تثبتوا النفس معصومة من الآفات نزيهة عن الاختلال والأمراض المغيّرة عن الاستقامة في العلوم وتصور الأشياء على ما هي عليها، وجوزتم عليها ما ذكرتموه الآن، لزمكم ما لا قبل لكم به، وقيل لكم: جوزوا في نفوسكم أن تكون مريضة مؤوفة خارجة عن مقتضى طبعها بالعادات الرديئة وملابستها بالشهوات الحسية، فلا تدرك الوجود على ما هو عليه وتخيّل لكم الأشياء على حقائقها، وفي ذلك تجويز فساد جميع ما تدّعون العلم به، خصوصاً فيما ذكرتموه من فرح الله تعالى بذاته ولذته وسروره تعالى عن ذلك. وكما لزمكم تجويز هذا فيلزمكم أن تجوّزوا في نفوس مخالفيكم من المسلمين وغيرهم أن تكون نفوسهم صحيحة سليمة موصلة لهم إلى حقيقة الوجود وصحة ما يذهبون إليه مما يخالف آراءكم، ومتى التزموا تجويز // ذلك فقد أراحوا خصومهم من أنفسهم. [i٧٢]

فصل

قالوا[٣٢]: ومن صفاته تعالى أنه جواد، لأن إفادة الخير والإنعام به على المحتاج من غير غرض وفائدة ترجع إلى المفيد هو الجود، وفاعله هو الجواد. والفائدة تنقسم إلى ما هو مثل للمبذول، كمقابلة المال بالمال، وإلى ما ليس مثلاً، كمن يبذل المال رجاء للثواب والمحمدة أو اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به، وهذا أيضاً معاوضة، وليس بجود. والأول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي من غير عوض وقصد، فهو الجواد الحق، واسم الجود على غيره مجاز.

---

١ والآفات] والأمزات ٣ فإذا ...الخدر[2]] فادراك الحذر | البدن] النفس | أوجبت مثل] أوجب من ٨ قبل] قيل ١٠ وتخيّل] ويختل ١٣ مما] ما ١٩ الوجود] الجود

[٣٢] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٤١-٢٤٢

يقال لهم: قد بينا فيما تقدم أنه متى لم يقصد المنعم الإنعام والإحسان إلى المحتاج فإنه لا يوصف فعله بأنه جود، ولا يوصف الفاعل بأنه جواد. وبينا أن الهاوي من شاهق لو دفع من هويّه لا باختياره قدحاً إلى فم عطشان فيه ماء فشربه الزمن، فإنه لا يوصف بأنه جواد، ولو دفعه إليه باختياره أو صبّه في فيه فشربه، ولم يقصد به إلا نفعه، فإنه يوصف بأنه جواد. وعندهم يفيض الخير من ذاته لا بقصد منه إلى نفع الغير ولا يمكنه أن لا يفيض منه، فمثاله الهاوي من شاهق، فكيف يكون ذلك جوداً؟ وكيف يوصف بأنه جواد؟ وكيف يجب شكره وعبادته؟ تعالى عن قولهم.

وقولهم: إنه الجواد الحق ويوصف غيره بذلك مجازاً، فيقال لهم: إن لم يمكن في غيره الجود على الحقيقة فقولوا: إنه لا يجب لأحد من الناس على غيره شكر، لأن الشكر نتيجة الجود [٧٢ب] والإنعام // على الغير، وقد قال تعالى ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾[٣٣] وقال الله تعالى ﴿وَلاَ تَنْسَوا الفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[٣٤]. ومتى ارتكبوا ذلك وأنكروا كلام الله تعالى كابروا. ولأن شكر الوالدين ووجوبه من الأوليات، ولهذا يشكرهما من لا يؤمن بشرع ولا ثواب. وبهذا يبطل قولهم أيضاً: إن بذل المال رجاء للثواب هو معاوضة، لأن الأب قد يقصد بالإنعام على ولده القربة إلى الله تعالى ويرجو به الثواب، ويجب شكره على الولد مع ذلك. ولأن معظم الغرض بالفعل إذا كان هو الإحسان كان المعتبر في كونه إحساناً، ولا يخرج من كونه إحساناً بما يقترن به من الأغراض التي هي توابع، فصح أن الواصفين لله تعالى بالجود على الحقيقة هم المسلمون دون الفلاسفة.

فصل

ثم إنهم ختموا القول في صفاته بأن لله تعالى كنهاً لا يعلمها إلا هو تعالى. فقالوا[٣٥]: إن واجب الوجود بذاته لا سبيل إلى معرفة كنهه سوى أنه يُعرف وجوب وجوده. ثم اعتلّوا لذلك بأنه لا سبيل إلى معرفة ما لا نظير له إلا بما تعلمه في الشاهد، وإذا لم تعرف في الشاهد موجوداً لا ماهية له، وكانت حقيقة ذات الأول وماهيته أنه وجود بلا ماهية، صح أنك لا تعرف حقيقة

٩ شكر] شكراً ٢٢ ماهية¹] محية | وماهيته] ومحيته | ماهية²] محية

[٣٣]سورة لقمان (٣١): ١٤ | [٣٤]سورة البقرة (٢): ٣٧ | [٣٥]قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٥٠-٢٥٢

ذاته، وأنه لا يعرف الله إلا الله تعالى، ولا تعرفه الملائكة أيضاً، لأنهم جواهر وُجودها غير ماهيتها. قالوا: وبيان هذا أنك كلما سألتَ عن كيفيته فلا سبيل إلى تفهيمك إلا بأن تضرب له مثالاً من مشاهدتك // الظاهرة بالحس أو الباطنة بالعقل. فإذا قلتَ: كيف يكون الأول عالماً [٧٣أ] بنفسه؟ فجوابك أن يقال: كما تعلم أنت نفسك، فتفهم الجواب، وإذا قلت: فكيف يعلم الأول غيره؟ فيقال: كما تعلم غيرك، وكذا هذا في نظائره. والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله إلا بالمقايسة إلى شيء من نفسك، نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان، فتعلم من هذا أن ما فهمت من حق الأول أشرف وأعلى، فيكون ذلك إيماناً بالغيب مجملاً. وإلا، فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها لأن مثل تلك الزيادة لا توجد في حقك، فإذا لم يكن للأول نظير فيك لم يكن لك سبيل إلى فهم ذاته البتة، لأنه وجود بلا ماهية. فإذا قلتَ: وإذا علمنا أنه وجود بلا ماهية فهو علم بماذا؟ قلتُ: هو علم بأنه موجود، وهذا أمر عام، وقولنا: إن وجوده ليس غير ماهيته، بيان أنه ليس مثلك، وهو علم بنفي المماثلة، لا بحقيقته المنزهة عن المماثلة. وعلمك بصفاته كقدرته وإرادته وغيرهما يرجع إلى علمه بنفسه، وعلمك بنفسه هو علم بلازم من لوازم ذاته، لا بحقيقة ذاته. فإن قلتَ: فكيف السبيل إلى معرفته؟ قيل لك: بأن تعرف بالبرهان أن معرفته محال، وأنه لا يعرفه غيره، فمن لا يعرف أن العجز عن معرفته ضروري بالبرهان الذي ذكرناه فهو جاهل، وهم كافة الخلق إلا الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم.

فيقال [لهم]: ما تعنون بقولكم: إن لله كنهاً؟ أتعنون به أن ذاته حقيقة مخالفة لجميع الحقائق // لا يعرف لها مثل ولا نظير ولا يثبت له صورة في النفس، وكل ما يُتصور ويقدَّر ويتوهم [٧٣ب] فذاته مخالف لذلك؟ فإن عنيتم هذا فهو صحيح، وهو الذي يقوله المسلمون، لكنه لا يبقى لقولكم أن كنه الله تعالى لا يعلمه إلا هو وأنكم عجزتم عن معرفته طائل، لأن المسلمين علموا ما تقدم من الجملة التي يجوز أن يعبّر عنها أنه كنهه. فأما معرفة صفاته فصفاته كاشفة عن حقيقته التي لا يشبهها شيء، لأنها لوازم ذاته، ولا يستحقها على حدّ ما يستحقها غيره. وإن عنيتم بكنهه أن تفصيل مقدوراته ومعلوماته ووجوده الذي لا أول له لا يمكن العبد الإحاطة به فهو صحيح، والقول بأن العجز عن الإحاطة بذلك [ضروري] قول صحيح، لكنه لا يحكمه كلامكم.

---

٢ ماهيتها] مهيتها | له] لك ٩ للأول] الأول ١٠ ماهية¹] مهية | ماهية²] مهية | فهو] وهو ١١ ماهيته] مهيته ١٢ المماثلة¹] المهية ١٧ ما تعنون] مايعنون ٢١ معرفة] معرفته ٢٤ يحكمه] يحتكه

وإنما قلنا: إنه يجوز أن يقال: إن العلم بذلك علم بكنهه لأنا لو علمنا تفصيل ما ذكرنا لدخل في كل واحد مما علمناه من ذلك العلم بذاته، ولهذا قال تعالى ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[٣٦] وقال تعالى ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾[٣٧] أي شيء من معلوماته، وقال تعالى ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[٣٨] يعني تفصيل ما ذكرناه. وإن عنيتم أن وراء ما عرفناه من حقيقته التي كشفت صفاته عن تميزها من غيرها أمراً لحقيقته يجوز أن يُعلم عليه وهو كنه حقيقته، فهو باطل، وقد ذهب إلى هذا بعض أهل القبلة، وقال: إن لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو، ولو رؤي لرؤي عليها.

والذي يدل على بطلان القول بالكنه هو أنه لا يخلو من قال بذلك إما أن يعني به حقيقة [١٧٤ب] ذاته فقط، إلا أنه يقول: إنا نعلم // حقيقة ذاته على الجملة، ولو تفصّل علمنا بذاته لحصل لنا العلم بكنهه. مثال ذلك أن يخبرنا الصادق بأن الله تعالى خلق شيئاً، فإنا نعلم بخبره مخلوقه حقيقة ولا نعلم كنهه، والله تعالى عالم بحقيقته على التفصيل، ولم يجعل لنا طريقاً إلى العلم بهذا التفصيل، فقلنا: إنه يختص بالعلم به. أو نقول: إن كنهه أمر زائد على حقيقة ذاته، ولا يعلم ذلك إلا هو تعالى. فإن قيل الأول، قيل له: إنا لا نعلم شيئاً إلا بطريق، وطريق العلم ضربان، أحدهما الإحساس بالحواسّ وما يتبع ذلك، والثاني النظر والاستدلال. وما نعلم بالإحساس فإن العلم فيه يتعلق بما يتعلق به الإحساس، نحو علمنا بالجرم والسواد، فنعلم بالإدراك حقيقة المدرَك على التفصيل. وللمعلوم بالإدراك أسماء موضوعة في اللغة، فمتى أردنا إفهام ذلك الغير فإنا نذكر اسم المدرك، فنقول: جرم، أو: سواد، فيعلم السامع على غاية التفصيل. وما نعلم بالاستدلال فإنه يُعلم بموجَبه وحكمه، فنعلم أنه لا بدّ من ذات توجب ذلك، ثم لا يمكن الإفصاح عن ذلك إلا بأنه الشيء الذي موجَبه وحكمه كذا، ونظرُنا في موجبه هو طريقنا إلى العلم بذلك الشيء، وغاية علمنا به على التفصيل هو أن نعلم بالنظر أنه منفصل عن جميع ما يخالفه، وعلمُنا به على التعيين هو أن نعلم [أنه يماثل غيره من الأشياء] إن كان له مثل. مثال ذلك ما نعلم من الحياة أو القدرة في الشاهد، فإنا نعلمها بموجَبها، ثم نفصلها من بعد. فإذا ميزناه بأنه هو المؤثر في هذا الموجب دون غيره كان ذلك هو العلم بالقدرة والحياة على غاية

١ لدخل] لداخل ٥ أن] مكرر في الأصل ٦ ماهية] ممية ٧ رؤي لرؤي] رأى الرأي ١١ لنا] له ١٢ أمر] أمرا ١٩ الإفصاح] الإفضاح | بأنه] أنه ٢٢ نعلمها] نعلمها

[٣٦] سورة الإسراء (١٧): ٨٥ | [٣٧] سورة البقرة (٢): ٢٥٥ | [٣٨] سورة طه (٢٠): ١١٠

التفصيل، // وكان هو العلم بكنهها، ولم نشك في أن وراء علمنا بذلك كهاً للقدرة والحياة لا [٧٤ب] نعلمه، لأن الكنه على هذا القسم هو علم بالشيء على غاية التفصيل والتمييز من غيره.

فإذا عرفنا هذا، وكان ذاته معلومة لنا بأفعاله وموجَباته التي هي صفاته ولوازم ذاته دون الإحساس لذاته، كان غاية العلم بذاته على التفصيل هو أن نعرف تميزه عن أغياره بالنظر في الدلائل الدالة على تميزه، نحو أن نعلم أنه لا بدّ للأفعال الحادثة من واجب وجوده، ولولاه لاستحال حدوثها، ثم المعلومات غير ذاته إما أجسام وإما أعراض على طريقتنا، أو أجسام وأعراض ونفوس وعقول على طريقتهم، وكل هذه الأشياء محدثة ممكنة الوجود، فلا بدّ من فاعل لها واجب الوجود بذاته، فيحصل لنا العلم بذاته وأنها متميزة من أغياره. ثم إذا علمنا بالنظر أنه يستحيل أن يكون في الوجود واجبا الوجود علمنا ذاته تعالى على غاية التميز والتعيين من أغياره، بحيث لم يبق بعده تميز وتفصيل لذاته يجوز أن يعلم من بعده. ثم إذا علمنا بعد هذا من أفعاله التي لم نعلمها من قبل فإنه لا يتزايد علمنا بتعيين ذاته وتمييزها، بل يستحضر علمنا الأول، لأن ما علمناه بعينه أن واجب الوجود هو فاعل هذا الفعل كما أنه فاعل لغيره مما علمناه من قبل. فهذا هو العلم بكنهه، لأنه لا تفصيل لذاته يمكن أن يعلم بعد هذا التفصيل. ثم إذا قلنا بعد هذا: إن لذاته كهاً لا يعلمها إلا هو تعالى كان كقول من يقول: إن للجرم كهاً لا يعلمها إلا الله تعالى وللسواد كهاً أزيد مما علمناه من تعيين ذاتيها على غاية التفصيل، // وكذا هذا في غيرهما من الأشياء المدركة، وهذا دخول في الجهالات. [٧٥أ]

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن حقيقة ذاته محسوسة، فندركها في الآخرة بالحواس أو ببعضها، فنعلم من حقيقة ذاته ما لم نعلم باستدلال، وإنما ذلك هو العلم بكنهه؟ قيل له: هذا باطل على طرقكم وعلى طريقة المحققين من المسلمين. أما على طرقهم فلأنهم [لا] يثبتون الدار الآخرة على ما يقوله المسلمون، فيقال: إنه يحصل فيه رؤيا أو إحساس لذاته. ومن وجه آخر، وهو أن الإحساس عندهم ليس إلا تأثير المدرَك في الحواسّ، ويستحيل أن تحصل صورة ذاته في الغير، أو تؤثر في شيء من الحواس، فتكون مدركة. وأما على طريقة المحققين من المسلمين فالإحساس بالحواس شرطه تأثير المدرَك في الحواس، وهذا لا يعقل في ذاته مع الحواس، فبطل أن يكون ذلك هو العلم بكنهه. فإن قال: ألستم تقولون: إنا نعلم ذاته تعالى في الآخرة باضطرار، فما أنكرتم أن يكون ذلك هو العلم بكنهه؟ قيل له: إنما نقول: إنا نعلم ذاته في الآخرة

---

١ بكنهها] بكنهها ١٢ أن] من ١٣ تفصيل] يفصل ١٧ حقيقة] جنس ٢٠ يحصل] لا يحصل

كما نعلمه في الدنيا، وهو أنه ذات واجبة الوجود بصفاته العُلى، لكنا نعلم ذلك في الآخرة باضطرار وفي الدنيا بالاكتساب.

وأما القسم الثاني، وهو أن كنه ذاته هو أمر زائد على حقيقة ذاته، فهو باطل عندنا وعندهم. أما عندنا فلأن ذاته كافية في صفاته وأفعاله، فلا تقتضي لأمر زائد على ذاته، فإثبات كنه لذاته من غير مقتضٍ له يؤدي إلى الجهالات. يبين هذا أن من قال بذلك فإنه يلزمه أن يثبت كنهات لذاته لا نهاية لها، ويلزمه أن يثبت للجواهر والأعراض كنهات لا يعلمها إلا الله تعالى. وأما على طريقتهم ففي ذلك كثرة في ذاته تعالى، وذلك عندهم محال، فبطل القول بالكنه من كل وجه.

[٧٥ب] وأما النظر فيما قالوا، أما قولهم: // إنه لا سبيل إلى أن تفهم شيئاً إلا أن تضرب له مثالاً من نفسك، فحينئذ تفهمه، فأقرب ما يلزمه على هذا أن يقال له: أليس أفهمتنا هذا المعنى، وهو أنا لا نفهم شيئاً إلا بأن نعلم مثاله في نفسه من أنفسنا؟ أخبرنا بأي مثال من أنفسنا فهمنا هذا المعنى؟ فإن قال: هذا لا مثال له من نفسك، بطل كلامه، وإن قال: له مثال من نفسك، أعوزه بيانه. فإن قال: مثاله من نفسك هو أنه إذا قست أنت نفسك فيما تعلمه لم تعلمه إلا بمثال من نفسك، فهذا مثاله من نفسك، قيل له: هذا تمثيل الشيء بنفسه من غير مثال، لأنك أريتنا نفس المسألة مثالاً للمسألة. ثم يقال لهم: إنا نتصور الشيء ونتصور ضداً له ومخالفاً من غير أن نجد مثالاً لذلك من أنفسنا، ونتصور ذوات أو بنية وحيوانات لا وجود لها ولا مثال لها. وقالوا في المرسل: إنه تصور شيء لا وجود له كعنز أيّل، وهذه التصورات علوم، فبطل قولهم: إنك لا تعلم شيئاً إلا إذا وجدت مثله من نفسك. ثم يقال لهم: ألستم قلتم: إنا نعلم أنه تعالى واجب الوجود بذاته، و[زعمتم] أنه وجود محض لا ماهية له، متى علمتم أنه تعالى كذلك؟ [أفعلمتم مثل هذا من أنفسكم؟] إن قالوا: نعم، كابروا، وإن قالوا: لا، بطل قولهم: إنا لا نعلم شيئاً من ذاته إلا بأن نعلم مثله من أنفسنا.

وأما قولهم: إنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله تعالى إلا بالمقايسة إلى شيء من نفسك، نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان، إلى آخر الكلام، فيقال لهم: أليس الذي علمنا في حقه أنه أشرف وأعلى مما علمناه من أنفسنا هو علم بزيادته تعالى

٥ مقتض] مقتضى ٧ ففي] في ١٠ فحينئذ] فح ١١ أخبرنا] من أخبرنا ١٢ فهمنا] فهمناه ١٣ أعوزه] أعوذ قست أنت] رأيت ١٧ كعنز أيّل] كغرابل ١٩ ماهية] محية ٢٤ مما] ما | علمناه] عدمناه

علينا في الصفة، والزيادة ينبغي أن تكون // من جنس المزيد عليه؟ فمتى فهمنا المزيد عليه [٧٦أ] فقد فهمنا الزيادة، على أنا لا نفهم تلك الزيادة فيه تعالى إلا بالنظر في الدليل، وما يعلم بالدليل فإنه يصح تسميته بأنه علم بالغيب، وليس المراد بالعلم بالغيب مما لا تعرف حقيقته، ويبطل قولك: إنك لا تعرف شيئاً فيه تعالى إلا بالمقايسة إلى نفسك، لأن المقايسة فيما علمناه من الزيادة فيه تعالى باطلة.

وأما جوابه عن السؤال بأنا إذا علمنا أنه وجود لا ماهية له هو علم بماذا؟ قلنا: إنه علم بأنه موجود، وهذا أمر عام، وقولنا: إن وجوده ليس غير ماهيته، بيان أنه ليس مثلك، يقال لهم: إنكم ناقضتم ولم تشعروا، لأنه إن كان هذا بيان أنه ليس مثلنا، فهل علمنا بهذا البيان أنه ليس مثلنا؟ فإن قالوا: نعم، بطل كلامهم من أصله، وإن قالوا: لا، ظهر أن هذا ليس ببيان أنه ليس مثلنا. وقولهم: إن علمنا أنه موجود هو علم بأمر عام، يقال لهم: فإذا كان وجوده عاماً، فهل علمتم أنه منفصل عن غيره؟ فلا بدّ من: نعم، وهذا كثرة عندهم في ذاته تعالى.

وأما قولهم: إن علمك بصفاته كقدرته وإرادته وغيرهما راجع إلى علمه بنفسه، وعلمك بنفسه هو علم بلازم من لوازم ذاته، لا بحقيقة ذاته، وتابع لذاته، فكيف يكون العلم بالمتبوع علماً بالتابع؟ هل يصح أن تعلم لوازم ذاته التي لا يتصور مثلها لغيرها، ولا تعلم حقيقته التي هذه لوازمها؟ وهذا متعذر لأن العلم بالصفة داخل في جملة العلم بالموصوف، فلم يصح أن تعلم // [٧٦ب] صفاته من دون حقيقته.

ثم العجب من قولهم: إن معرفته تعالى هو أن تعرف أن معرفته محال. كيف يصح أن تكون معرفته محالاً ثم تكون معرفة له؟ وهذه مناقضة. ثم الأعجب من هذا قولهم: إن من لم يعرف هذا، وهو أن معرفته محال، فهو جاهل. فيقال لهم: إن من يقول: لا أُغرّ، وأنا عاجز عن معرفته ، أولى بهذا الاسم، لأنه صرّح بأنه هو الجاهل. ثم كيف يكون الجاهل من الراسخين في العلم، حتى قلت: إن من قال بهذا هو الراسخ في العلم؟ وذكر بعضهم أنا نعرف من نفوسنا أنا نعرف ذات واجب الوجود بلازم، وهو أنه يجب وجوده، ونعرف أيضاً أنا لا نعرف كهه، وإذا كنا نعرف من نفوسنا أنه ليس عندنا من المعرفة سوى ما ذكرنا، ونعرف أنا لا نعرف كنهاً بعده كما يعرفه هو، صح أنه لا سبيل لنا إلى معرفة كنه ذاته. فيقال له: قولك: إنا نعرف من

---

٣ مما] مما ٥ فيه تعالى] + لا بالمقايسة إلى نفسك لان المقايسة فيما علمناه من الزيادة فيه تعالى ٦ وجود] موجود
٧ وهذا] وإنه | ماهيته] مهيته ١٠ إن] إنا ١٢ علمك] علمنا ٢٠ معرفته] + منه

أنفسنا أنا لا نعرف كهه، تسليم منك أن له كهاً لا نعرفها نحن قبل أن تقرر برهاناً لذلك، ودعواك أنا نعرف ذلك من أنفسنا دعوى عارية أيضاً عن البرهان، فما برهانك؟ ثم يقال له: إنه لا يقال: إنا نعرف كذا من أنفسنا إلا فيما يجده المرء من نفسه باضطرار، أفتزعم أن العلم بأن لله كهاً لا نعلمها نحن هو علم ضروري؟ فإن قال: نعم، قيل له: إن العلم بذاته لا يحصل لنا إلا باكتساب، فكيف نعلم أن له كهاً، أو أنا لا نعرفها، باضطرار؟ وبطلان هذا ظاهر.

[٧٧أ] // فصل

واعلم أن المسلمين إذا ختموا القول في صفاته تعالى، وفيما يجوز عليه تعالى من الصفات، فإنهم يذكرون وحدانيته تعالى وأنه ليس له ثان يماثله في صفاته الذاتية، ويستدلون لذلك بما أشرنا إليه في الجملة التي ذكرناها في صفاته تعالى، وهم وافقوا المسلمين في تلك الدلالة لوحدانيته تعالى. ثم إن المسلمين بعد تمام القول في توحيده يتكلمون في حكمته تعالى، ويعنون بذلك أن أفعاله تعالى كلها محكمة مرتّبة، ليس فيها ما هو خارج عن الصواب، وأنه تعالى منزّه عن أن يفعل قبيحاً أو يُخلّ بواجب في الحكمة، وقد أشرنا إلى ذلك أيضاً في الجملة التي قدمناها قبل كلامهم في صفاته. فأما الفلاسفة فإنهم أوردوا في جملة صفاته أنه حكيم، وقالوا[٣٩]: إن معنى ذلك أنه متصور للأشياء بتحقيق ماهيتها. قالوا: وقد نعني به أيضاً أن أفعاله مرتبة محكمة جامعة لكل ما يحتاج إليه من كمال قدرته وزينة، ولم يذكروا في جملة حكمته تنزيه عن القبائح وخلاف الصواب والحكمة لأنه لا يستقيم لهم ذلك على أصولهم، لأنهم أثبتوا ذاته تعالى موجبة يفيض منها الأفعال لا بطريقة القصد والإحسان، فلم يصح عندهم أن يقال: إنه تعالى يختار المحسنات، فيفعلها ويترك المقبحات، لأن هذا لا يصح في الموجِب من غير قصد واختيار. وسنحكي عنهم أنهم مجبرة كالقدرية من أهل هذه القبلة.

٧ب] ولما كان هذا قولهم سألوا أنفسهم عن ما يوجد في العالم من الفساد // والقبائح والشرور، فقالوا[٤٠]: قد نرى الدنيا طافحة بالشرور والآفات والفواحش، كالصواعق والزلازل والطوفانات والسباع المؤذية، وكذا في نفوس الآدميين من الشهوة والغضب، وإن كان هذا خارجاً من

٨ يماثله] مماثلة   ١٤ ماهيتها] محيتها   ١٥ وزينة] ورتبه   ٢٠ عن...يوجد] على أيوجد | والشرور] والشرر

[٣٩] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٤٠-٢٤١ | [٤٠] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٩٦-٣٠٠

مشيئة الله تعالى وقدرته فهو مماذا؟ وإن كان منه فقد قدّر الشر، وهو خير محض. والجواب عن هذا لا يظهر إلا بمعرفة معنى الخير والشر. أما الخير فيطلق على معنيين، أحدهما أن يكون خيراً في نفسه، وذلك بأن يكون الشيء موجوداً مع كماله، والشر في مقابلة هذا هو عدم الشيء أو عدم كماله، والعدم لا ذات له، ولكن الوجود خير محض، والعدم شر محض، وسبب الشر هو الذي يُهلك الشيء أو كمالاً من كمالاته. وأما الآخر فإنه يطلق على ما يصدر منه وجود الأشياء وكمالها. والأول تعالى على هذا خير محض، إلا أن الأشياء على أربعة أقسام: خير محض لا يصدر منه شر، والثاني شر محض لا يصدر منه خير، والثالث يصدر منه خير وشر، لكنه يغلب شرّه، والرابع يصدر منه خير وشر، لكنه يغلب خيره على شره. أما القسم الأول فقد فاض [من] الأول الملائكة، فإنها أسباب الخيرات، ولا يكون منها شر، والقسم الثاني لا وجود له، والثالث لم يوجد منه تعالى، وأما الرابع فينبغي أن يوجد ذلك، وذلك نحو النار، فإن فيها قواماً للعالم، ومتى خلقت فلا بدّ من أن تحرق ثوب الفقير إذا انتهت إليه بمصادمات الأسباب، وكالمطر، لو لم يخلق // لخرب العالم، وإذا خلق فلا بدّ من [١٧٨أ] أن يخرب بيت العجوز إذا نزل عليه، وليس يمكن خلق مطر يميز في نزوله بين موضع وموضع. [فالمفيد للخير خلقهما] للخير العام، ولم يعبأ بالشر النادر الذي يلزم منهما بالضرورة، وإذا قوبل ما يلزم من الشرور فساد العالم ببقاء خلقها عُلم أن الخير في خلقها، وعُلم أن ما يلزم منها مرضي بها، فالخير مقضي بالذات، والشر مقضي ومرضي به بالعرض، وكل بقدر.

ثم سألوا أنفسهم، فإن قيل: ولم قلتم أن الشر قليل؟ قيل له: لأن الشر لا يكون إلا لعدم الذات أو كماله، وهذا يستحيل في حق الملك والفلك، وإنما يوجد الشر حيث توجد الصورة، لأن الصور متضادة يُعدم بعضها بعضاً، وذلك لا يكون إلا في الأرض. ولو كان الشر عاماً في الأرض لكانت الأرض كلها قليلة في مقابلة الوجود، وإنما توجد هذه الشرور في حق الحيوانات، والسلامة فيها أغلب، وتستضر في بعض الأحوال، وتسلم الأكثر، ولا يخفى أن ذلك نادر بالإضافة إلى الخير. وعلى الجملة فالشر راجع إلى فساد أحوال الذوات، والخوف لعدم الذوات أكثر من الخوف على عدم الصفات، والشر عدم، وإدراك العدم هو الألم، والخير هو الكمال، وإدراكه هو اللذة. وإنما مُنع من ذكر سر القدر لأنه يوهم عند العوام العجز، والصواب أن يلقى إليهم أن الله قادر على كل شيء ليوجب ذلك تعظيماً في صدورهم. ولو قيل

---

٥ يُهلك] يهلك ١٥ ببقاء] يبقى ٢٤ سر القدر] شر القدرة

لهم: هو تعالى قادر على [كل] ممكن وقيل: إن خلق النار على وجه لا تحرق ثوب الفقير غير ممكن، لظنوا أن ذلك عجز.

هذه معاذيرهم المتناقضة التي لا تستقيم على أصولهم، فكيف من سكت عن الحق وأراد أن يقوّم باطله، فأعياه ذلك ووقع في تقويم باطله في أودية الضلال، فيخرج من وادي ضلاله [٧٨ب] إلى ما هو أشد // منه ضلالة؟ وهم في هذه الجملة تحيّروا وتمحّلوا [التلفيق] قضايا كاذبة، وذكروا أقساماً قاصرة، ولفّقوا معاذير غير مستقيمة على أصولهم. ونحن نذكر أولاً أن ما ذكروه غير مطابق لأصولهم، ثم ننظر في الجملة التي أوردوها. فنقول: إن مذهب القوم أن ذاته تعالى موجب يفيض منه الأفعال من غير قصد واختيار دائماً، وإنما يوجب الموجب الممكن الوجود دون الممتنع، والموجِب لا يُمدح ولا يذمّ على ما يوجبه، خيراً كان أو شراً، على ما قدمناه. فالجواب المستقيم على أصولهم إذا سئلوا عن الفساد الواقع في العالم أن يقولوا: إن الله تعالى لا يعاتَب على وجوده لأن الأسباب الموجبة أوجبته، وخلاف إيجابها من الصلاح غير ممكن، ولا معنى أن يقال: لم لا يمنع من وقوع الفساد ويفعل بدلاً الصلاح؟ لأن ذلك ممتنع، فالسؤال في نفسه باطل. هذا هو الجواب الصحيح على أصولهم، غير أن القوم لما ادعوا الدخول في الإسلام، وسمعوا في صفاته تعالى أنه حكيم، وأنه منزّه عن فعل الفساد، أرادوا أن يظهروا عذراً في وقوع الفساد والفواحش منه ولفقوا المعاذير الباطلة على أصولهم ظناً منهم أنهم خرجوا بذلك عن لزوم ما ألزموه، وذلك رجاء خائب.

فأما [ما] قالوه من أن الخير في الحقيقة هو الوجود وأن الشر هو العدم فمخرقة لا تروح إلا على الأغبياء. فيقال لهم: إن الخير عند العقلاء من أهل اللغة العربية هو النفع الحسن، والشر هو الضرر القبيح، أعني الذي ليس للمتمكن من الاحتراز منه نفع فيه، وهو إذا كان الضرر ظلماً. ألا ترى أن الفصد والحجامة ومشاق السفر في طلب الأرباح والعلوم مضار وليست بشر؟ وقد يسمى الضرر الذي ليس بظلم شراً على جهة التوسع.

[٧٩أ] فما الذي تعنون بقولكم: إن الوجود // هو خير بنفسه؟ أتعنون أن الوجود نفع لنفس الموجود أو هو نفع لغيره؟ فإن عنيتم الأول كانت كاذبة على الإطلاق، لأن وجود الجماد ليس بخير له من عدمه إذ لا ينتفع بوجوده، وكذلك وجود المظالم والفواحش كسبّ البارئ والعبث وكفران النعم والاستخفاف بالعلم ليس بخير من لاوجوده. وإن عنيتم الثاني لم يصدق على

---

٥ قضايا] قضاياء ١٢ بدلاً] بدل ٢٢ خير بنفسه] نفع لغيره

الإطلاق، لأن وجود الإضرار بالنفس والجهل إذا كانا عبثين ليس بخير لأحد، نحو أن يسب نفسه أو يعتقد أن السماء تحته والأرض فوقه. وقولكم: إن الشر هو عدم وإن الألم [إدراك] عدم، هو باطل على الإطلاق، لأن الألم محسوس كشرّ النفس، والإحساس لا يتعلق بالعدم، بل يتعلق بأمر وجودي، وإن كان قد يتبعه عدم، ولهذا إذا سب غيره ظلماً ففهمه بذلك لم يعقل فيه عدم شيء، وإن كان ذلك شراً ومضرة.

ثم يقال لهم: قولكم: إن الوجود خير من العدم، [أ]تريدون [أن] هذه قضية أولية إذا عنيتم به أنه خير لنفس الموجود؟ لأن المفهوم من كلامكم هذا أنه خير لنفس الموجود، ولهذا تقولون: إن وجود الكل خير من عدمه، ولا غير للكل فيكون خيراً له. فإن قالوا: نعم، قيل لهم: إنا لا نجد هذا في أقسام العلوم أصلاً، فضلاً عن أن يكون أولياً. فإن قال قائل: أوليس لولا الوجود لما صح الانتفاع من الموجود لنفسه أو لغيره، والمصحح للانتفاع معدود في المنافع؟ قيل له: إن الوجود بنفسه ليس بمصحح للانتفاع، وإنما الحياة المصححة للإدراك هو المصحح للانتفاع دون الوجود. فإن قال: فالوجود مصحح الحياة، لأنه لا حياة لغير الموجود، فعاد الوجود إلى المنافع، قيل له: إن الحياة، وإن كانت تصحح الانتفاع، فكذلك تصحح الاستضرار // بما ليست بأن تكون من الوجه الأول نفعاً بأولى من أن تكون من الوجه [٧٩ب] الثاني شراً، وكذا هذا في الوجود المصحح للحياة، اللهم إلا إذا قيل: إن الوجود والحياة إذا حصل عندهما المنافع الخالصة الدائمة، كما يقوله المسلمون في أهل الجنة، فوجودهم وحياتهم خير لهم من لاوجودهم، وعلى هذا يكون الوجود خيراً ابتغاءاً لمنافع، لا لأنه وجود، فصح أنه لا خير في الوجود من حيث أنه وجود، ولهذا جعلوا العدم هو الشر في مقابلته.

ويقال لهم: أي خير للمريض الفقير الجاهل الكافر عندكم، وهو في الدنيا مغمور بالآلام والغموم، وإذا مات بقيت نفسه في غموم الجهل على أصلكم وهو أشدّ العذاب عندكم، ولو بقي معدوماً لتخلص من جميع ذلك؟ ولم [وجد] على وجه الأرض من الجهّال الكفار عندكم، وكذلك الحيوانات التي نستعملها، على أصلكم؟ فما خير لها، أوجودها أم لاوجودها، لأنها تعيش بكدّ وتذهب لا إلى لذة وسرور؟ فصح أنهم تمحلوا لتلفيق القضايا التي ادّعوها حتى خرّجوا عليها أن الخير أكثر في العالم من الشر.

---

١٠ لنفسه] بنفسه | لغيره] بغيره ١١ المصححة] المصحح ٢٢ فما] إنما

ثم يقال لهم: ولم زعمتم أن الفساد الواقع في العالم غير ممكن دفعه ومنعه حتى زعمتم أنه ينبغي أن يحتمل الشر القليل في مقابلة الخير الكثير؟ أليس جعل الله تعالى النار برداً على إبراهيم كما قال تعالى ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاَماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْداً فَجَعَلْنَاهُمُ الأَخْسَرِينَ﴾[41] لما أرادوا ذلك؟ ولو أراد الله تعالى إذا وصلت إلى ثوب الفقير بمصادمات الأسباب أن يجعلها غير محرقة لفعل ذلك، فلم لم يفعله؟ وكذا هذا في إنزال المطر وغير ذلك. فإن أنكروا ذلك [١٨٠ا] وقالوا: ما جعل الله النار برداً وسلاماً على إبراهيم، لم يمكنهم تأويل ذلك على وجه // صحيح إلا بأن يسلكوا طريقة الباطنية، ولعلنا نتكلم على الباطنية في هذا الكتاب ونبطل القول بالباطن.

ثم يقال لهم: لو سُلّم لكم مثلاً أن جعل النار برداً وسلاماً غير ممكن، أليس الناس يطفئون الحريق بالماء والتراب، فيزول ضرورة، ويضربون على الدور وعلى أنفسهم ما يدفعون به ضرر المطر النازل؟ فهلا فعل تعالى ما يدفع به ضرر النار عن ثوب الفقير، أو يدفع المطر عن بيت العجوز حتى لا يقع الفساد في العالم؟ فإن قالوا: إن ذلك غير مقدور لله تعالى، فهذا حقيقة مذهبهم، لأن عندهم أن ذاته لا توجب إلا عقلاً واحداً، ولا يقدر على منع الأسباب عن إيجاب مسبباتها، فيقال لهم: قد وصفتم الله تعالى بالعجز عن فعل ما هو ممكن، بل وصفتموه أعجز من عبيده، تعالى الله عن قولهم.

ثم العجب [من] قولهم: إن الصواب أن يلقى إلى العوام أن الله تعالى على كل شيء قدير لئلا يتوهموا العجز على الله تعالى. فيقال لهم: عندكم أنكم النهاية في العلم بالحقائق، ثم حقّقتم على الله تعالى العجز، فما المانع من أن [نكذّب] أنكم أرباب البرهان؟ [...]

[باب في قولهم في الأجسام السماوية]

... أما قولكم[42]: إن حركة السماء لا يجوز أن تكون لشهوة، فهو دعوى، فما أنكرتم أن تكون حركتها لشهوة لها في حركاتها؟ وقولكم: إن الشهوة تكون لطلب الملائم، يقال لكم: ما أنكرتم أن يكون الملائم بقوة السماء الحركة الدائمة؟ ومثل ذلك لا يبعد، فإنا نجد الصبيان

---

١٧ أنكم] الكم | ثم] بم ١٨] الظاهر أنه قد سقط بعض نص الكتاب هنا من المخطوطة

---

[41] سورة الأنبياء (٢١): ٦٩-٧٠ | [42] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٤-٢٧٥

يلتذّون في لعبهم بالعدو والحركات، ونجد كثيراً من الحيوان يستروحون إلى الحركات، ويقولون في الفرس الجواد: إن طول السكون يضر به والحركات تنفعه، كما قال بعضهم:

وَمَـــا فِي ظَنِّــهِ أَنِّي جَـــوَادٌ أَضَرَّ بِجِسْـــمِهِ طُـــولُ الْمُقَـــامِ

ونجد // بعض الطيور يلتذ في الطيران لسرعة الحركات كالحمام وغيرها. وما أنكرتم أن [٨٠ب] تكون حركاتها للغضب على ما تحتها، لأنها لا يمكنها أن تخرج من أمكنتها بحركة مستقيمة فتفسد ما تحتها، فحالها كحال الغضبان المقيَّد الذي لا يجد سبيلاً إلى المغضوب عليه فيهلكه؟ وقولكم: إن الغضب إنما يكون لدفع المنافي، ويستحيل على الفلك الهلاك والنقصان، فلم تكن حركته لذلك، اقتصار على دعوى.

ثم زعمتم أن حركته [دورية و]لا تقبل الحركة المستقيمة. قلنا لهم: ولم زعمتم أن حركته [لا تكون مستقيمة؟] قالوا[٤٣]: لأن الحركة المستقيمة لا بدّ فيها من جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع، وذلك لا يثبت إلا بمحيط ومركز، فنفس المحيط كيف يتحرك حركة مستقيمة وليس في جهتين محدودتين؟ قلنا لهم: هذا أيضاً بناء منكم على أصول غير مسلّمة، وقد بينا من قبل أن كل جرم يقبل كل الحركات، وأن العلو والسفل يُعقلان بالتوهم والتقدير من غير حصول الجهتين اللتين تذكرونهما. ويقال لهم: جوزوا الحركة المستقيمة على ذلك القمر، لأنه في داخل المحيط وبحيز جهتين محدودتين بالطبع والنوع. وعلى أن الله تعالى أخبر أنه يهلك السموات بقوله تعالى ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ﴾[٤٤] وبقوله ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾[٤٥] فكذّبتم الله تعالى وأنبياءه وقلّدتم أسلافكم، فأنّى لكم معاشر المقلدة؟

ثم لم أوجبتم وقلتم[٤٦] إذا لم يجز على الفلك الهلاك والنقصان أنه لا يجوز عليه الغضب؟ وما أنكرتم من جواز ذلك عليه مع أنه لا يجوز عليه الهلاك؟ وقولكم: إن الغضب هو لدفع المنافي، قيل لهم: هذا أحد أسباب // الغضب، فبزواله لا يزول جواز الغضب، فما أنكرتم أن الفلك [٨١أ] من شأنه الغضب على ما تحته، وهو موجب من جرمه؟ وذُكر في الحكاية أن بعض الحيّات من شأنه الغضب أبداً على الآدمي، يتبعه ويختفي له إلى أن يلسعه، وكذلك قالوا في المثل: هو

٣ المُقَام] الحمّام ٩ ثم] لم ١٧ وأنبياءه] واتيناه | فأنّى] فان ٢٠ الفلك] حركة الفلك

[٤٣]قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٥٦ | [٤٤]سورة الانفطار (٨٢): ٢٠١ | [٤٥]سورة إبراهيم (١٤): ٤٨ | [٤٦]قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٥

كالأرقم إن تركته يلقم وإن قتلته ينقم، لأن صاحب الحية المقتولة يتبع قاتلها إلى أن يقتله، وإذا جاز في بعض الحيوانات جاز مثله في بعض الأجرام العلوية. فإن قالوا: إن الحيوانات المركبة من أخلاط مختلفة هي ناشطة يجوز عليها الأعراض الجسمانية، قلنا لهم: هذا بناء منكم على أصول قلدتم فيها، ما أنكرتم أنها غير ناشطة وأن الله تعالى ركبها من أصول متضادّة؟ قال تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[٤٧] وقال تعالى ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفاً مِنَ السَّمَآءِ سَاقِطاً يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ﴾[٤٨] فأخبر تعالى أن الأصل الذي كوّن منه السماء من جنس الدخان والبخار، وأن جرمه كثيف من جنس الأجزاء الأرضية البخارية.

وذكر ابن سينا في كتاب الشفاء[٤٩] أن الشهوة غير ملائمة لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل، لأنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة فيرجع إلى حال ملائمة، فيلتذ أو ينتقم، وكل حركه إلى لذيذ أو غلبة فهي متناهية. فيقال له: هذه دعاوى، فما أنكرتم أن الحركة ملائمة للفلك فتكون لذته فيها؟ وإذا كانت لذته في حركاتها لم يسأم من الملاذّ، فطلب زيادتها، وتناهي حركات الملتذ لا يوجب التناهي في كل ملتذ، والجمع بينهما اقتصار على الوجود، وكذلك هذا يلزمه في الغضب.

[٨١ب] ويقال لهم: ولم أوجبتم[٥٠] // لو تحركت لأجل الإحسان إلى ما تحتها من الأجسام لكان أخسّ منها؟ ألستم تقولون: إن حركاتها أسباب لوجود الكائنات، وكذلك ما ينتفع به الحيوانات من أغذيتها؟ فإن كنتم تقولون أن ذلك يحصل منها لا بالقصد الأول، بل بالقصد الثاني، وأن ذلك بالعرض من حركاتها، فما أنكرتم أن ذلك منها بالقصد الأول؟ وقولكم: إنه لو كان كذلك لكان الفلك أخسّ منها، دعوى قد أبطلناها فيما تقدم، ولكن بم زعمتم أن العلويات أشرف من السفليات؟ من أين حكمتم لها بالشرف، والخساسة للسفليات؟ وقولكم: إن السفليات كائنة فاسدة، وليس كذلك العلويات، قلنا: إن الله تعالى أخبرنا أن العلويات والسفليات كائنة فاسدة، فلا فضل لأحدهما على الآخر. ثم لو سلم لكم ذلك فأي فضيلة

٧ كوّن] لزن ١٠ ينفعل] ينفصل | فيرجع] فرجع | فيلتذ] فيلتذو، والواو مشطوبة. ١٦ أخسّ] احسن
٢٢ فضل] فصل

[٤٧] سورة فصلت (٤١): ١١ | [٤٨] سورة الطور (٥٢): ٤٤ | [٤٩] انظر كتاب الشفاء، الإلهيات ص ٣٨٨ | [٥٠] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٦-٢٧٧

للبسيط على المركّب في كونها أجراماً ذوات أبعاد؟ وقولهم: إن السماء أعظم في المساحة مما تحته، قيل لهم: وأي فضيلة للكبير على الصغير بعد اشتراكهما في حقيقتهما، ولم يفترقا إلا أن الكبير انضمّ إليه أمثاله، ولم ينضم إلى الصغير أمثاله، ولو انضم إلى الصغير أمثاله لكان مثل الكبير في المساحة أو أكبر منه؟ فالكبر عرضي ليس معدوداً في الشرف والفضائل.

ويقال لهم: ولم حكمتم بأن الفلك أشرف من الإنسان؟ وقولهم: إن الإنسان ناقص لا ينال الكمال، والأجرام السماوية كاملة بالفعل، قيل لهم: هذا غير مسلم. ألستم تقولون: إن السماء يتحرك تشبهاً بجوهر أشرف منه ليحصل له مثل كمال الأشرف؟ فبطل قولكم: إنه كامل بالفعل. ويقال لهم: ألستم تقولون: إن // الغرض من الفلسفة هو تصور الوجود كله في [١٨٢] النفس، ولعل كثيراً من الفلاسفة المتقدمين وصلوا إلى ذلك عندكم، ألستم تعلمون أن الفلك ما صوّر الوجود كله في نفسه؟ فما أنكرتم أن يكون الإنسان أشرف من الفلك من هذا الوجه؟ فإذا تحرك الفلك لأجله وأجل منافعه اكتسب بذلك شرفاً. ولأن الله لم يمدح السماويات إلا على أنها مخلوقة لأجل منافع الإنسان، ومدح الإنسان إعظاماً له وتشريفاً، فقال تعالى ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُو العِلْمِ﴾[٥١] فقرنهم في الوصف بالعلم بالملائكة، وهم العقول المجردة عندكم، وهي أشرف من السماويات عندكم، والأشرف أشرف في العلم، وقال تعالى ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[٥٢] إلى غير ذلك من الآيات التي مدح بها الأنبياء عليهم السلام والمؤمنين، وليس في القرآن مدح للفلك يفضله على غيره، فلم تتدبروا كلام الله تعالى واتبعتم تقليد أسلافكم.

فإن قالوا: إن الأفلاك أقرب إلى البارئ تعالى، لأن وسائط الأسباب بينها وبين البارئ تعالى أقل من الوسائط بينه وبين الأرض وكذلك بينه وبين الإنسان، قيل لهم: هذا غير مسلّم عندنا، بل كل ذلك من فعله تعالى إحساناً منه تعالى إلى الإنسان، فالأصل في غرض الإحسان هو الإنسان، وغيره من أجزاء العالم تابع. ولو سلمنا ما قلتم قلنا لكم: أليس الأفلاك من فعله كما أن الأسطقسات من فعله، والكل موجود منه لم يزل، لم يتقدم البعض على البعض في الوجود؟ فقد اشتركت في أنها أفعاله تعالى، وهي موجودة معه تعالى لم يزل، وإنما

١ مما] فيما ٢ اشتراكهما] اشتراكهما ٧ تشبهاً] تشبيهاً ١٣ فقرنهم] ففسرتم ١٤ في] من ١٥ مِمَّنْ] مما ١٧ واتبعتم] واتبعهم ١٨ الأسباب] الإنسان

[٥١] سورة آل عمران (٣): ١٨ | [٥٢] سورة الإسراء (١٧): ٧٠

٨٢ب] كانت الوسائط بين الأرض مثلاً وبين البارئ تعالى // أكثر من [الوسائط بين الأفلاك وبينه لأنها أعظم في] الجرم من الأرض، ولا يتقدم [عند] البارئ تعالى الأفلاك في قلة الوسائط، لأن الوجود لم يمكن إلا كذلك، فلا فضيلة للفلك عليها.

فإن قالوا: إن الأفلاك علل لما تحتها، والعلة أشرف من المعلول، والمعلول أخس منه لأنه يحتاج إلى العلة، قيل لهم: هذا غير مسلم عندنا، ولو سلمناه قلنا لكم: أليست الأفلاك معلولة كالأرض؟ فلا بدّ من بلى، قيل لهم: فقد اشتركت في هذه الحيثية، واشتركت في كونها أجراماً ذوات أبعاد وفي الوجود لم يزل وفي كونها معلولة للبارئ تعالى، فلم يبق إلا كون الفلك علة الأرض. ولم يكن ذلك كذلك، وإنما يكون الفاعل أفضل من فعله إذا كان وجود الفعل منه باختيار إحساناً منه إلى فعله، كما نقوله نحن في أفعاله تعالى التي يمكن الإحسان إليها كالإنسان. وأما في الموجبات فالفضيلة فيها منتفية لأنه لا يمكن أن لا تكون كذلك، وأي فضيلة للثقيل على هويه؟ ولا فضيلة تعقل للفاعل إلا بطريقة الإنعام والإحسان إلى فعله. فلو قلتم: إن الأفلاكُ تنزل الإنعام والإحسان إلى الإنسان، لكان ذلك فضيلة منها عليه.

ويمكن أن يستدل بهذا الوجه على أن السموات جماد لا حياة لها ولا نفس بأن يقال: إن الله تعالى ذكّرنا نعمته علينا بأن سخر لنا الشمس والقمر والأفلاك، فقال تعالى ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾[٥٣] وقال ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾[٥٤] وقال في آخر قوله ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ﴾[٥٥] ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ
[١٨٣ا] تُحْصُوهَا﴾[٥٦] ولو كانت هذه ذوات أنفس لكان الله تعالى سخرها لنا بأن تعبّدها // لما يجري بمنافعنا، ولكانت مأمورة بذلك. ألا ترى أنه تعالى قال فيها ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾؟ ثم لو كانت كذلك لكان لها علينا نعم عظيمة، وكان تعالى ينبّهنا على نعمها علينا، ويوجب علينا شكرها، كما أوجب علينا شكر الأبوين بقوله ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾[٥٧] فلما لم ينبهنا على شكرها علمنا أن تسخيرها لنا هو تسخير الجمادات التي ترجع النعمة بمنافعها إلى فاعل ما يسخره لنا، كما قال تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ﴾[٥٨] ﴿وَسَخَّرَ [لَكُمُ] اللَّيْلَ والنَّهَارَ﴾[٥٩] ثم أوجب علينا شكره

٥ أليست] الست ٦ من] عن | اشتركت] اشتركا | واشتركت] واشركت ١٢ منها] منه ٢١ يسخره] يتسخر به

[٥٣] سورة الأعراف (٧): ٥٤ | [٥٤] سورة الجاذية (٤٥): ١٣ | [٥٥] سورة إبراهيم (١٤): ٣٣ | [٥٦] سورة إبراهيم (١٤): ٣٤ | [٥٧] سورة لقمان (٣١): ١٤ | [٥٨] سورة إبراهيم (١٤): ٣٢ | [٥٩] سورة ابراهيم (١٤): ٣٣

بذلك، فقال ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[٦٠] يعني به الكفار دون المؤمنين. وسنذكر من بعد ما يذكرونه من شرف السماوات بأن ذلك [باطل] إن شاء الله تعالى. ثم يقال لهم: وبم علمتم أن الأفلاك تعرف العقول، فتطلب بحركتها شبهها بجوهرها؟ وما أنكرتم أنها لا تعرف ذلك؟ فصح أن ما يذكرونه دعاوى فارغة.

وسألوا أنفسهم عن قصد الإحسان إلى ما تحت الفلك، فقالوا[٦١]: إذا كان غرض المريد فعل الخير فقط، والخير حسن، لم يلزم أن يكون المريد أخس مما يريد له الخير. وأجابوا بأن قول القائل: فعل الخير حسن، هو كلام مشهور، والمصلحة أن تعتقده العامة فينزجروا عن القبائح، فأما في التحقيق ففي محموله وموضوعه بحث وتفصيل. أما الموضوع ففعل الخير ينقسم إلى ما هو بالذات، وإلى ما يكون بقصد. أما الأول فهو أن يلزم من ذاته خير لا بقصد منه وغرض، فهذا لا يدل على النقص. فأما الثاني فهو دليل نقصان القاصد إذ لا بدّ أن يكون فعله أولى [به] من لافعله ليحصل له بالفعل ما لم يكن لولا القصد. وأما المحمول فالحسن ينقسم إلى ما هو خير في حق القابل، وإلى ما هو حسن في حق الفاعل، وإلى ما هو // [٨٣ب] حسن في ذاته. والحسن في ذاته هو كما تقول: إن وجود الكل خير من عدمه، وذات البارئ يلزم منه الخير، ولا يكون خيراً له، لأنه لا يستفيد شيئاً، ولا هو خير للقابل، لأنه ليس [ثم] غير الكل، فيكون خيراً له. فأما إذا كان خيراً للقابل فإنه يدل على نقصانه لافتقاره إلى وجود أمر هو الكمال له، وكذلك الخير للفاعل يدل على نقصانه إذ لو كان كاملاً لاستغنى عن استفادة الخير. وإنما اشتهر أن فعل الخير في حق الإنسان فضيلة لأنه يتوقع منه الشر، فهو بالإضافة إلى طبيعته خير، وإلا فهو بالإضافة إلى الكمال المطلق نقصان. فإذا ثبت هذا فنقول: إذا لم يكن إفادة الخير خيراً للفاعل لم يكن غرضاً، فلا بدّ من أن يتبين وجه كونه خيراً حتى يتصور أن يكون غرضاً للفاعل.

وهذه الجملة التي حكيناها الآن قد تقدم كلامنا عليها، وبينا أن غرض الفاعل، إذا لم يكن إلا نفع المحتاج ولا غرض له إلا ذلك، فهو الحسن والإحسان عند العقلاء، ويوجبون به شكره وتعظيمه، ويصفونه بالكرم والجود، ومتى علموا أن له فيه غرضاً يرجع إليه نحو أن يقصد

---

٢ وسنذكر] وسيذكر ٧ والمصلحة] الصحة | أن تعتقده] ليعتقده ٨ بحث وتفصيل] تحت وتفضيل ٩ ذاته] أنه ١١ فالحسن] بالحسن ١٧ اشتهر] اشتهوا | في] هو | فهو] وهو ٢١ عليها] عليهم

[٦٠] سورة ابراهيم (١٤): ٣٤ | [٦١] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٧-٢٧٩

به المدح أو الانتفاع بذلك فإنهم يذمّونه ويقولون: قصد به الرياء والسمعة والمعاوضة. وبينا أن فيض الخير من الذات من غير قصد نقص، وليس بفضيلة. وقولهم أن فعل الخير حسن هو من المشهورات، قد تكلمنا عليه في المسائل الإصفهانية، وبينا أنه من المركوز في العقل بكلام يطول ذكرها ههنا.

ويقال لهم: إن كانت هذه القضية من المشهورات فقولكم: إن فعل الإحسان إلى المحتاج عن قصد هو نقص، من أي قسم هو من أقسام العلوم؟ وكذلك قولكم: إن فيض الخير من الذات
[٨٤أ] // من غير قصد هو شرف، وقولكم: إن إرادة الخير بالغير إذا كان دونه هي خساسة، أهي من الأوليات أم من المشهورات أم من غير أقسام العلوم؟ إنا لا نجدها في شيء من أقسام العلوم، فكأنكم تقصدون إلى دفع المعقولات وتلفيق قضايا ليست من المعقولات، وتدعون أنكم أرباب البراهين. ويلزمهم مثل هذا على قولهم: إن الفلك يطلب بحركاته التشبه بجوهر أشرف منه، وهو العقل، مع أنه لا يصل إلى ذلك الشبه، [و]هو فضيلة، أهذه قضية مركوزة في العقل؟ فإن ادعوا هذا كابروا. يبيّن هذا أنه يقال لهم: أيحصل للفلك هذه الفضيلة، وهو شبهه بمعشوقه؟ فمن قولهم: لا، لأن حصوله له محال، فيقال لهم: هذا نقص من وجهين، أحدهما أنه يقصد غرضاً لا سبيل له إليه، فهو أبداً في عناء من غير فائدة، والثاني أن التشبه بالأشرف من غير حصول الشرف له هو نقص مذموم عند العقلاء، ولهذا يقولون في الصبي المتشبه بالشيوخ ذماً له: جصرم يتزبّب.

وحكى بعض الفلاسفة المتأخرين هذا الفصل عن أبي علي، ذكره في كتاب الشفاء، قال: فيجب أن يكون مطلوب الفلك بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن ينال، وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب الفلك التشبه به بمقدار الإمكان، والتشبه به هو تعقل ذاته ليصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل لمعشوقه، فما كان يمكن أن يحصل له الكمال الأقصى في أول الأمر كسبه بالحركة. قال: ذكر هذا الفصل بعد ما تقدم عليه قوله: ولا يجوز أن يكون المطلوب من حركة الفلك مما يُنال بالحركة، وإلا انقطعت الحركة، ولا يجوز أن
٨ب] يفعل فعلاً // يكتسب به كمالاً كما من شأننا أن نجود للمدح ونحسن الأفعال ليحدث لنا ملكة فاضلة، وذلك لأن المعلول يكتسب الكمال من فاعله، فمحال أن يعود فيكمل جوهر

١٢ يبيّن] يتبين ١٥ حصول] + منه ٢٠ فما] مما ٢٢ وإلا انقطعت] ولانقطعت

فاعله، فإن كمال المعلول أخس من كمال العلة، والأخس لا يكتسب منه الأشرف كمالاً. ثم قال: فيجب أن يكون المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته.

فقال هذا المتأخر: إن هذا الفصل المتقدم مناقض للفصل المتأخر، وذلك لأنه أقرّ وادعى أن المطلوب بالحركة هو التشبه به، وأقر أنه يتشبه به ليصير مثله في أن يحصل له الكمال الذي له في ذاته كما حصل لمعشوقه، وهذا يناقض قوله: لا يجوز أن يتحرك ليفعل فعلاً يكتسب به كمالاً كما من شأننا. ولا خلاف في أن هذا المتحرك نفس، وأنه ليس يمكن للنفس مع تعلقها بالجسم أن يحصل لها الكمال الذي للعقل، فتكون طالبة لما ليس [لها]. ولما لا يصح أن يحصل لها فيصح أنها تحرك فلكها لتكتسب بالتحرك كمالاً قال هذا المتأخر: فلعل الأشبه بالصواب أن النفس تتشوق إلى الكمال الذي لما فوقها، فبكل شطر من تحريكها فلكها يحصل لها شطر من كمال تستفيده من عقلها، وذلك مطلوبها، ولذلك يدوم تحريكها، وكذلك نفس الفلك الذي فوق هذا الفلك على الترتيب.

وهذا الذي ذكره لا يصح لما قد ثبت أنه لا طريق لهم إلى معرفة كل نفس بما فوقها عندهم. وأيضاً، فلا بدّ من أن يكون الشطر من الكمال الذي تطلبه كل نفس ويحصل لها لا بدّ من أن يعقل، ثم يجوز أن يحصل لها. فأما تجويز حصول أمر لا يتصور لا يمكن القول به، ولهذا يصح أن نقول: ما أنكرت أن يحصل لكل نفس بكل خير له ألف ألف كمالات، لا شطر واحد من // الكمال؟ وإنما أوردنا ما ذكره هذا المتأخر لبيان أن ما يذهبون إليه ويذكرونه من [٨٥أ] هذا الجنس يمكن لكل أحد أن يذكر ما يخالفه ويقول: بل الصواب هذا دون ذاك، لأن ما قيل به من غير علم، لا باضطرار ولا برهان، لا يُعجز من يقول خلافه بدلاً منه.

قال هذا المتأخر: وإنما وقعوا في هذا الغلط والتخليط، وفي القول بأن كل ما هو لأجل شيء فهو أخسّ من ذلك الشيء الذي يراد لأجله، لأمرين، أحدهما هو أنهم قالوا: إن المفعول يكتسب الكمال من فاعله، فلا يجوز أن يُكسب المفعول الفاعل كمالاً، والثاني أن عندهم أن حركات الأفلاك سبب وجود الكائنات لا بالقصد الأول، ولكن بالعرض، ولو كان بالقصد الأول لوجب أن يحصل لنفس الفلك كمال بوجود الشيء الكائن، فكان يجب أن يقف عن

٣ مناقض] مناقضة ٤ المطلوب] المط ٥ لمعشوقه] بمعشوقه | ليفعل] ليفعله ٦ يكتسب به] يكتسبه | وأنه] ذاته ١٤ تجويز حصول] حصول تجويز ١٨ يقول] ذلك ٢٠ أخسّ] أحسن | المفعول] المعقول ٢١ يُكسب] يكتسب ٢٣ عن] على

الحركة. ثم أجابهم فقال: أما قولهم: إن المفعول يكتسب الكمال من فاعله، فلا يستقيم على أصولهم، لأن كلامنا الآن في الكائنات تحت فلك القمر، وهم يقولون: إن كل كائن يوجد بحسب صلاح ما دونه لما يتكون وبحسب استعدادها، وهذه كمالات ترجع إلى الفعل، لا من جهة الفاعل، فالقول بأن الفعل يكتسب الكمال من فاعله على الإطلاق كلام موهوم لا حقيقة له. وأما قولهم: إنه محال أن يكمل المفعول فاعله، هو قياس الشاهد على الغائب، فإن بعض أصحاب الصناعات قد يحصل له كمال ما من صناعته بحسب ممارسته. وأما العلويات فكمالاتها التي كان وجودها لها هي موجودة لها بالفعل، فعند الفيلسوف لا يتصور فيها اكتساب كمال ليس موجوداً لها بالفعل، فقياس العلويات بأصحاب الصناعات، وأصحاب الصناعات بالعلويات، غير صحيح.

[٨٥ب] ونحن نقول: إن إطلاق القول بأنه // لا يجوز أن يكسب الفعل كمالاً لفاعله لا يصح مع قول أبي علي بن سينا: كما من شأننا أن نحسن الأفعال ليحصل لنا ملكة فاضلة، لأنه إذا جاز عنده أن يكمل الفاعل بفعله فيما بيننا أمكن مثله في الأفلاك بأن تفعل حركاتها جوداً منها على السفليات، فحصل لها بذلك ملكة فاضلة، والقول بعد ذلك أنها تكون أخس منها كلام باطل بما تقدم. والقول بأنه لو كان يحصل لها الغرض لكانت تقف وتنقطع حركاتها، إنما يلزم لو كان للكائنات والإحسان إليها بإفادة وجودها نهاية. فأما إذا لم يتوهم لذلك نهاية لم يجب أن تقف الأفلاك وتنقطع حركاتها. ويقال له: أيقبل جوهر الأفلاك الوقوف؟ إن قال: يقبله، قيل له: فيجب أن تكون حركاتها قسرية غير طبيعية، وليس هذا من قولهم. وإن قال: لا يقبله ويستحيل في طبيعة الأفلاك الوقوف، قيل له: فقد بطل قولك: إنه كان يلزم أن تنقطع حركاتها، لأن هذا إنما يصح أن يقال في القادر المختار الذي يحرك جسمه بحسب دواعيه، ويصح وقوفه بدلاً من تحركه وتحركه بدلاً من وقوفه، فيفعل أحدهما قسراً لجسمه عليه بحسب منافعه. فأما الجسم الذي حركته طبيعية إذا لم يصح قسره على خلاف طبعه فإنه يستحيل فيه الوقوف.

وسقط بما ذكرناه قولهم: إن الفلك يفيد الوجود للكائنات بالعرض، لا بالقصد الأول، لأنها لو فعل ذلك بالقصد الأول لكان أشرف لها. هذا لو سلمنا لهم أنا نعقل ذلك، ولا طريق لهم إليه. وما أنكروا أن يفعل ذلك العقول، أو يفعلها الباريء تعالى؟ وقولهم: إن الموجِب لا يوجب

---

٤ فالقول] بالقول   ٥ يكمل] كل   ١٠ يكسب] يكتسب   ١١ نحسن] يحضر   ١٢ بيننا] بينا   ١٤ لها] لهذا

إلا واحداً، يقال لهم: أليس نفس الفلك توجب حركاته الدورية دورة بعد دورة لا إلى غاية عندكم؟ فليس يخلو من أن تجعلوا كل الدورات شيئاً واحداً، // [٨٦أ] أو تجعلوها أشياء كثيرة. فإن قلتم: إنها أشياء، بطل قولكم: إن الموجب لا يوجب إلا واحدة. وإن قلتم: إن الكل شيء واحد، قيل لكم: وكذلك كل العالم هو شيء واحد، فجوزوا أن يفعل الله تعالى جزئيات العالم، وقولوا: إنه شيء واحد. وكذلك هذا يلزمهم في الكائنات في عالم الكون أن كلها هو شيء واحد. أو يقال لهم: جوزوا أن يفعلها الله تعالى بالقصد الثاني دون القصد الأول، فلا يكون أخس منها، فإن قيل: فما قصد البارئ الأول؟ قيل لهم: خلق العقول الكاملة من كل وجه.

باب في إثبات العقول المجردة

اعلم أنهم بنوا إثباتها على أصول قد تكلمنا عليها، وما بني على أصل فاسد فهو فاسد، إلا أنا نذكر ذلك ليعتبر به أهل العقول ويتعجبوا مما يذكرونه من السخف ويعجبون به مع تكبر ونخوة على علماء الإسلام حيث اختصوا بهذه العلوم دونهم. قالوا[٦٢]: إن الحركة تدل على إثبات جوهر شريف غير متغير ليس بجسم ولا منطبع فيه، ومثل هذا يسمى عقلاً مجرداً. وإنما تدل عليه الحركة بواسطة عدم التناهي، وقد سبق أن حركة الفلك لا نهاية لها أزلاً وأبداً، فلا بدّ أن يكون لها استمداد من قوة محركة، ويستحيل أن يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له، لأن كل جسم منقسم، وينقسم بتقدير انقسامه القوة. فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوة لا يخلو إما أن يحركه إلى غير نهاية، فيكون الجزء مثلاً للكل وهو محال، وإما أن يحرك إلى غاية، فالبعض الآخر أيضاً يحرك إلى غاية، فيكون المجموع متناهياً، فيلزم أنه لا يتصور أن تكون قوة على أمر غير متناه، وتكون تلك القوة في جسم. // [٨٦ب] فإذاً لا بدّ لهذه الحركة من محرك بريء عن الموادّ، والمحرك قسمان: أحدهما كما يحرك العاشقَ المعشوقُ، والثاني كما يحرك الثقل الجسم إلى أسفل، والأول هو ما لأجله الحركة، والثاني ما منه الحركة. والحركة المدورة تفتقر إلى مباشرة فاعل يكون منه الحركة [، وذلك لا يكون إلا نفساً متغيراً، لأن العقل المجرد الكلي الذي لا يتغير لا يصدر منه الحركة] المتغيرة، فتكون النفس الفاعل للحركة، وهو متناهي القوة

٢ يخلوا] يخلوا | من أن] بأن | الدورات] الذوات ١٩ الجسم] الجسيم ٢٠ الحركة^2] + المتغيرة

[٦٢] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٩-٢٨٠

لكونه جسمانياً، ولكن يمدّه موجود ليس بجسم هو بريء عن المواد، وقوّته غير متناهية، ولا يكون فاعلاً للحركة، بل يكون لأجله الحركة، ولا يتصور محرك لا يتحرك بنفسه إلا بطريقة العشق.

فنقول: هذا القول مبني كما ترى على أن حركات الفلك لا نهاية لها أزلاً وأبداً، وهذا قد تقدم فساده، ومبني على أن أبعاض القوى إذا كانت متناهية فمجموعها متناه، مع قولهم: إن كل واحد من حركات الفلك متناه ومجموعها غير متناه، وهذه مناقضة. ثم نسلم لكم أن حركات الفلك غير متناهية أزلاً وأبداً، فنقول: ما أنكرتم أن تكون النفس بقوى غير متناهية تفعل فيها الحركات الغير المتناهية، فلا تحتاج إلى استمداد من غيرها في فعل تلك الحركات؟ وقولهم: إن النفس لها تعلق بالجسم، والجسم قوّته متناهية، قيل لهم: أتعنون بقولكم: إن النفس لتعلقها بالجسم تكون جسماً، أو هي بريئة عن المواد في ذاتها؟ والأول ليس من قولهم، ولهذا قالوا: إن نفس الإنسان إذا فرغت من تدبيرها لبدن الإنسان فإنها تعود عقلاً مجرّداً عن المواد، فكذلك يجب هذا في كل النفوس. وإذا كانت في نفسها // [١٨٧] بريئة عن المواد فماذا أنكرتم أن تكون قواها غير متناهية؟

فإن قالوا: إن النفس تفعل أفعالها بواسطة الجسم، والجسم متناهي القوى، فلم يصح أن تفعل النفس بواسطة قوى متناهية أفعالاً غير متناهية، قيل لهم: ليس يخلو الأفعال التي توجد في الجسم إما أن تكون أفعالاً للجسم بواسطة النفس، أو تكون أفعالاً للنفس بواسطة الجسم، فإن كانت أفعالاً للجسم، والنفس آلة له، فقولوا: إن الجسم يدبر النفس ويستعملها، وليس هذا من قولكم. وإن كانت الفاعلة هي النفس، والجسم آلة لها، جاز أن لا تتناهي قوتها، فتستعمل الآلة في أفعال غير متناهية. ولو سلمنا أن قوى النفس متناهية قلنا: إن تناهي القوى إنما يظهر في أفعالها في الوقت. ألا ترى أن الضعيف منا والأقوى يتفاوتان في الأفعال في الوقت، ولا يتفاوتان في صحة الفعل ما داما قادرين؟ ولهذا لو توهمنا هذا الضعيف موجوداً لم يزل ولا يزال لصح منه أن يفعل لم يزل ولا يزال، فإذا كانت النفس عندهم موجودة لم يزل ولا يزال صح منها أن تفعل لم يزل ولا يزال الحركات التي تفعلها الآن، ولا تفتقر إلى من يمدّها في أفعالها من عقل أو غيره. ويقال لهم: إذا كانت قوى النفس متناهية، وقلتم: لا بدّ لها من محرك مجرد عن المواد يحركها بطريقة العشق، أفتزداد قوى النفس بعشقها لمن ليس قواه

٧ بقوى] القوي ٢٠ يظهر] + تناهيها

متناهية؟ فإن قالوا: نعم، بطل لأنه يبطل الفرق بين القوي والضعيف، لأن الضعيف على هذا القول // متى عشق التشبه بالقوي حصل له مثل قوى الشديد القوي، فهذا محال، [٨٧ب] ولهذا يعشق الزمن الذي لا يقدر على أدنى الحركات التشبه لحركات الأقوياء، فلا يصح لذلك أن يتحرك مثل حركاتهم، فصح أن العشق لمن قواه غير متناهية لا يُكسب العاشق قوى أصلاً، فضلاً عن أن تصير قواه غير متناهية لقوى المعشوق.

وسألوا أنفسهم فقالوا[٦٣]: كيف يُتصور أن يكون هذا العقل محركاً، ويكون بطريق العشق؟ وأجابوا لذلك: إما أن يكون منها الحركة لتطلب ذات العقل، أو تكون الحركة بطريق الائتمار، فإذا بطل القسمان صح أنها تطلب بالحركة التشبه لمن فوقها من الجوهر الشريف، وذلك أمر مرغوب فيه. أما بطلان الأول فلأن المعنى العقلي لا يجوز أن ينال ذاته الجسم، لأنه لا يصح أن يحل في الجسم. وأما بطلان الثاني فلأن الآمر ينبغي أن يكون له غرض [في الأمر، وذلك نقص للآمر، وكذلك المأمور لا بد له من غرض] في الائتمار، لأن امتثال الأمر لأجل أنه أمر لا فائدة فيه. فلم يبق إلا أنها تطلب التشبه بجوهر أشرف منها لتقرب منه في الوصف، كتشبه الصبي بأبيه والتلميذ بأستاذه. وللتشبه ثلاثة شروط، الأول أن يكون للنفس الطالبة للتشبه تصوّر لذلك الوصف المطلوب وتصور لذات المعشوق، وإلا كان طالباً لما لا يعرفه، والثاني أن يكون ذلك الوصف عنده جليلاً، وإلا لم يتصور الرغبة فيه، والثالث أن يكون حصوله في حقه ممكناً، لأنه إن كان محالاً لم يتصور طلبه بإرادة عقلية. فيكون تصوز الجمال لسبب العشق، والعشق // سبب الطلب، والطلب سبب الحركة، ويكون ذلك المعشوق [١٨٨] هو الأول الحق وما يقرب منه من الملائكة المقربين.

يقال لهم: ما أنكرتم أن يطلب بحركاته ذاته؟ وأما قولهم: إنه لا يحصل للجسم ذات العقل، قيل لهم: وكذلك لا يصح أن يحصل له التشبه به، ولا يصح أن يزول عنها النقص، وهو تعلقها بالجسم. فإذا جاز أن تطلب ذلك مع استحالة حصوله لها فكذلك الآخر. ثم العجب [من] قولهم: إنه لا بدّ من أن يكون حصول ذلك التشبه ممكناً، مع علمهم أنه غير ممكن لما ذكرناه الآن ولما سنذكره على ما سنحكيه عنهم عن قريب إن شاء الله تعالى. ويقال لهم: إن

٢ الشديد] الشديدة ٣ أدنى] أولى ٤ يُكسب] يكتسب ٩ ذاته] ذات ١١ امتثال] امساك ١٢ منه] منها

[٦٣] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٠-٢٨١

عباراتكم أن المعنى العقلي لا يجوز أن يحصل للجسم، لأنه لا يحل فيه معنى، وليس الجسم هو الطالب، بل نفس الفلك هي الطالبة لهذا التشبه. ولأنكم أبطلتم قسمين في تحريك نفس الفلك، ثم قطعتم على الثالث مع جواز قسم رابع، وعندكم أنه لا يحكم ببطلان قسم على أن الثابت هو الآخر إلا إذا كان العقل لا يقضي بقسم آخر، كما قلتم في العدد: إنه لا يخلو من أن يكون زوجاً أو فرداً.

ويقال لهم: ولماذا لم تذكروا برهاناً لإثبات قولكم: إن النفس تتصور معشوقها وجماله، بل اقتصرتم على توهّم، وهو أنها تتصور ذلك لما طلبت التشبه به؟ وإنما يثبت أنها تطلب التشبه إذا ثبّتم أنها تعرفه وتعرف جماله. قلتم: لا نعلم أنها تطلب التشبه به من غير برهان، ثم بنيتم
٨ب] عليه أنها تعرف كل ذلك. ويقال [لهم]: ما أنكرتم أن تكون النفس مأمورة // بحركاتها؟ وقولهم: إن الآمر لا بدّ من أن يكون له غرض في الأمر، وذلك نقص للآمر، قيل لهم: إن غرضه لا يرجع إليه، بل يرجع إلى المأمور، وذلك فضل منه عليه. ويقال لهم: على هذا القول يلزم أن لا يكون تعالى آمراً لشيء، وكيف يصح منكم مع هذا القول بالإسلام والقرآن والنبوة؟ لأن الملائكة مأمورة على ما قال تعالى ﴿لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[٦٤] ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾[٦٥] وإذا كانت العقول مأمورة فكيف النفوس؟ فصح أن قولهم: إنا نقول بالإسلام، دعوى فارغة. وقولهم: وكذلك المأمور لا بدّ له من غرض في الائتمار، قيل لهم: إن غرضه هو عبادة الباري تعالى، وذلك أعلى المرغوب فيه. فإن قالوا: إن ذلك لا يصح أن يكون غرضاً، صح أنهم لا يقولون بعبادة الله تعالى ولا بكونه إلهاً، تعالى الله عن أقاويلهم علواً كبيراً. ثم العجب أنهم يقولون: إن العقول والنفوس تطلب التشبه بالبارئ تعالى، وذلك منها عبادة الله تعالى، فإذا جوزوا العبادة له تعالى فكيف لا يجوز منه تعالى الأمر بها؟

ثم سألوا أنفسهم[٦٦] عن تفصيل هذا العشق وهذا المعشوق، وأجابوا: بل كل طلب فإنه متوجه إلى ما هو خاصية واجب الوجود، وهو أنه تعالى تام بالفعل ليس له شيء بالقوة. فإن كون الشيء بالقوة نقصان، إذ معناه هو فقد كمال هو ممكن حصوله، وكل موجود هو بالقوة
١٨٩أ] فهو ناقص، وطلبه هو أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل، وكل ما يكثر فيه // ما بالقوة فهو

---

١ فيه] منه ٣ رابع] واقع | ببطلان] لبطلان ١٠ للآمر] الآمر ٢٤ فيه] منه

---

[٦٤] سورة مريم (٦٦): ٦ | [٦٥] سورة البقرة (٢): ٢٤ وغيرها | [٦٦] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٨١-٢٨٣

أخس. والإنسان في جوهره تارة يكون بالقوة وتارة يكون بالفعل، وإذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في أعراضه بالقوة، لا ينال غاية الكمال ما دام في البدن. وأما الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره لأنه ليس بحادث، ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية أيضاً ولا في شكله، بل هو بالفعل، أي كل ما أمكن له فهو حاصل. فمن الأشكال أفضلها هو الكرية، ومن الهيئات هي الإضاءة والشفيف، وإنما يبقى له أمر واحد لا يمكن أن يكون له بالفعل، وهو الأوضاع، فإن كل وضع فُرض له أمكن فرضُه على وضع آخر إذ لا يمكن أن يكون على وضعين في حالة واحدة، ولو أمكن فيه هذا القدر بالفعل لكان قريب الشبه بالعقول المجردة. وليس بعض الأوضاع أولى من بعض، فيلازم ذلك ويترك البقية. وإذا لم يمكن الجمع بين جميع الأوضاع بالعدد، وأمكن الجمع بين الجميع بالنوع على سبيل التعاقب، قصد أن يكون له كل وضع بالفعل، وأن يستديم جميعها بطريق التعاقب، فيكون نوع الأوضاع دائماً له بالفعل، كما أن الإنسان، لما لم يكن بقاء شخصه بالفعل، دبر لبقاء نوعه بطريق التعاقب. وللحركة الدورية أيضاً خاصية في كونه بالفعل وبعيداً عن التغير والتفاوت. فإن الحركة المستقيمة إن كانت طبيعية تغيرت // إلى الحِدّة، وإن كانت قسرية تغيرت إلى الفتور في آخرها، والدورية تستمر [٨٩ب] على وتيرة واحدة. فإذاً الجسم السماوي، مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام، فقد تشبّه بالجوهر الشريف بغاية ما يمكن في نفسه، ويكون طلبه للتشبه عبادة لرب العالمين، لأن معنى العبادة التقرب، أي طلب القرب منه في الصفات، لا في المكان، لأن ذلك غير ممكن، وهذا هو الغرض المحرك للسموات.

هذا جملة ما ذكروه، وإنها طويلة لا طائل فيها، وما أشبه سخفهم لسخف المانوية والديصانية في قولهم في النور والظلمة، وأن النور أفضل من الظلمة لما فيه من الإضاءة والشفيف والظلمة ثقيلة خبيثة منتنة، وأن القمر بتحركه يستضيء النور المختلط بالظلام، فيجمعه إلى أن يصير بدراً، ثم يسلمه إلى غيره، فغرضه بالحركة الدورية هذا. ويقال لهؤلاء: ألستم تقولون أن نفس الفلك هي الطالبة التشبه بجوهر أشرف منها، وأن الجسم ذا الأبعاد خسيس؟ فلا بدّ من: بلى، فيقال لهم: والآن ذكرتم أن عين الفلك، وهو جسم ذو أبعاد، هو

---

٢ أعراضه] أغراضه ٣ أعراضه] أغراضه | الذاتية] الدنيوية ٤ بالفعل] بالذات ٥ هي] وهي | والشفيف] والشفت ٩ الجمع بين] لجميع بل | التعاقب] التقارب ١٢ عن] على | والتفاوت] والتعاقب ١٣ الفتور] القيود ١٥ بغاية] لغاية ٢٠ يستضيء] يستقضي ٢٢ بجوهر] بجواهر ٢٣ عين] غير

الذي يطلب التشبه بجوهر شريف، والأخس كيف يطلب شرف الأشرف؟ ونسيتم قاعدة كلامكم، فجعلتم الجسم ذا الأبعاد الذي هو أخس الأشياء عندكم كاملاً من كل وجه إلا في [٩٠أ] واحد، وهو أنه ليس على الأوضاع كلها. وأما قولكم في صفة // الفلك أن شكله أفضل الأشكال وهي الكرية، وهيئته أفضل الهيئات وهي الإضاءة، وأن حركته أفضل الحركات وهي الدورية، فيقال لكم: ولم زعمتم أن هذه الصفات هي صفات كاملة، ثم فرّعتم عليه أنه أفضل من غيره؟ أتقولون أن هذه قضايا أولية مركوزة في العقل؟ فإن ادعوا ذلك ظهرت معاندتهم لعقولهم، وقيل لهم: أهذه هي القضايا الأولية التي تركّبون منها البراهين؟ ويقال لهم: إن الله تعالى يقول ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٦٧] ولم يخلقه مدوّراً كرياً، بل خلقه مستقيم القامة مديداً، فهذا أفضل من كون الفلك كرياً. ولكون الجسم كثيفاً مظلماً غير مضيء منافع كثيرة، كما أن للمضيء منافع أيضاً. فمن أين هذا الفضل للمضيء على غير المضيء؟ فلو عكس عليهم عاكس هذه القضايا وقال لهم: بل أفضل الأشكال المستقيمة، وأفضل الهيئات السواد، لأن سواد الحدقة أفضل من بياضها، وأشرف الحركات المستقيمة لا الدورية، لأن الاستقامة أفضل من الانحراف، لم يمكنهم ترجيح ما ذكروه على هذا العكس.

وقولهم: إن الحركة المستقيمة الطبيعية تعود إلى حدّة في الآخر، والدورية تستمر به على وتيرة واحدة، يقال لهم: الحدة أفضل من البلادة، فلم زعمتم أن ذلك فضل للحركة الدورية؟ [٩ب] وأما قولهم: إنه لما لم يمكن للفلك أن يكون على الأوضاع كلها [قصد] إلى أن // يكون له نوع الأوضاع بالفعل دائماً - واعلم أن الوضع عندهم هو هيئة كون أجزاء الجسم ذوات نسبة بعضها إلى بعض في الجهات المختلفة حتى يكون جزء في وجهه وجزء في جهة أخرى، وإذا كان الجسم في مكان فوضعه هيئة نسبة أجزائه إلى أجزاء المكان، فتلك النسبة إلى أجزاء إضافة، وللكل وضع مثل القعود والقيام والركوع والسجود والاستلقاء - فيقال لهم: وأي فضيلة للجسم من كونه على الأوضاع كلها حتى يطلبه الفلك ليكمل به وحتى يقال: إنه لما فاته ذلك فقد الكمال؟ وذلك لأن الكمال إنما يحصل للشيء بالصفات الفاضلة، فأما إذا لم يكن في الصفة فضيلة لم يصح أن يكون شرطاً في كمال الشيء، فإن ادّعوا ذلك علماً أولياً وقسماً من أقسام العلوم

٥ فرّعتم] فرعوا ١١ لهم] لكم ١٣ ذكروه] ذكرتموه ١٤ والدورية] الدورية | تستمر] ولا تستمر ١٦ يمكن للفلك] يكن الفلك

[٦٧] سورة التين (٩٥): ٤

كابروا. هذا لو صح للجسم [التقرب] إلى هذه الصفة، وهو كونه على الأوضاع، فأما إذا استحال ذلك فطلبه رذيلة لا فضيلة.

ثم أعجب من هذا قولهم: إن معشوق الفلك الحق وما يقرب منه، فيقال لهم: أعند الفلك أنه يصح فيه أن يقرب من صفات الحق الأول؟ فإن قالوا: نعم، وصفوه بالجهل المفرط، ولا نقص أعظم من ذلك، وإن قالوا: إنه يعلم استحالة ذلك، قيل: فطلب المستحيل رذيلة أخرى. ثم العجب أيضاً قولهم: إن ذلك منه عبادة لله تعالى، فيقال: كيف يكون // السعي في [٩١أ] أن يكون العبد مثل بارئه في الصفات عبادة منه له؟ بل هذه مزاحمة له في صفاته تعالى وسعي في إبطال وحدانيته بالصفات العلى، أو تمنّي ذلك، وذلك إساءة إذ العبادة ليس إلا تذليل المعبّد وتعظيم الرب بما ينبىء عن العظمة التي ليس فوقها عظمة، يقال: طريق معبد، أي مذلل. ثم العجب أيضاً أنهم نسبوا مثل هذه الجهالات إلى العقول مع قولهم أنها كاملة من كل وجه.

ثم إنهم نقضوا ما حكيناه وقالوا[٦٨]: إن العقول كثيرة وطبائعها مختلفة، فنفوسها تكون كثيرة، ويستحيل أن يكون معشوق الكل واحداً، وقد بان في الرياضيات أن حركات الأفلاك مختلفة، فلو كان المطلب واحداً لكان الطلب واحداً، فإذاً لكل واحد من الأفلاك نفس تخصّه بحركته وعقل مجرّد يحركه بطريق العشق، فنفوس الأفلاك هي الملائكة السماوية، ومعشوقاتها هي الملائكة المقربة، وفوقها في الصفات رب الأرباب. فيقال لهم: ألستم قلتم: إن كل طلب فإنه متوجه إلى ما هو خاصية واجب الوجود؟ فإذاً هو معشوق الكل، فلماذا قلتم الآن: إنه يستحيل أن يكون معشوق الكل واحداً؟ ومتى قلتم: إن معشوق الكل رب الأرباب، بطل قولكم: إن كل واحد يطلب بحركته التقرب إلى عقل، بل قولوا: إن النفوس كلها تطلب بحركتها // التقرب إلى الله تعالى، فلا معشوق سواه. وقولكم: إن طبائع الأفلاك كثيرة مختلفة، قيل [٩١ب] لكم: إنه يصح أن تكون العبادات لرب الأرباب مختلفة من عند مختلفين، فلا طريق لكم إلى أن تثبتوا معشوقاً سواه، والله أعلم.

١ وهو] فهو ٢ فطلبه] بطلبه ٣ أعند] اعبدوا ٨ وسعي] وينبغي | إذ] + لأن ٩ تذليل] بذلك | المعبّد] المعبود | العظمة] العظيمة ١٠ نسبوا] ثبتوا ١٣ الرياضيات] الرياضات ١٤ المطلب] المط ٢٢ تثبتوا] يثبتوا

[٦٨] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٦-٢٨٧

باب في قولهم في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول وهو ذات الباري تعالى

قالوا[٦٩]: وهذه المقالة هي زبدة الإلهيات وحاصلها. قالوا: وأول إشكال فيه أن الأول واحد من كل وجه، والواحد لا يوجد منه إلا واحد، والموجودات كثيرة، وليس يمكن أن يقال: إنها مرتبة بعضها بعد البعض، فإن ذلك ليس يطّرد في جميع الأشياء، لأن الطبائع الأربع لا ترتيب فيها، ولا ترتيب بين الإنسان والفرس، بل هي متساوية في الوجود، فكيف صدرت عن واحد؟ فإن صدرت عن مركّب فيه كثرة فمن أين حصلت؟ وفي الآخرة لا بدّ من أن تحصل كثرة من واحد، وهو محال.

قالوا: فالتخلص منه أن يقال: إن الأول صدر منه شيء واحد، فلزم من ذلك الواحد كثرة متساوقة ثم مرتبة، ثم تجتمع المساوقة والترتيب [في واحد]، فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة كثرة، وبهذا تكثر الأمور. وأما وجه تلك الكثرة فهو أن الأول واحد، وهو وجود محض [١٩٢أ] واجب الوجود، وما عداه ممكن الوجود // وسببه واجب الوجود، فيكون له حكمان، الوجوب من غيره والإمكان من ذاته، ففيه كثرة يشبه المادة والصورة، والذي يشبه المادة هو الإمكان والذي يشبه الصورة هو الوجوب الذي له من غيره. فيصدر من الأول عقل مجرد له وجود من الأول فقط، والإمكان له من ذاته، وهذه كثرة، فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة، ثم لا يزال يكثر قليلاً قليلاً إلى أن ينتهي إلى آخر الموجودات، وإذا لم تكن الكثرة إلا على هذا الوجه لم تكن الموجودات الأول في غاية الكثرة، ثم على هذا التدريج تتداعى إلى الكثرة حتى توجد العقول والنفوس والأجسام والأعراض، وهي أقسام الموجودات.

فإن قيل: فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها؟ قيل له: بأن يحصل من الأول عقل مجرد فيه اثنينية، أحدهما من الأول والآخر من ذاته، فيحصل من ذلك العقل ملَك وفلك، وينبغي أن يحصل الأشرف من الوصف الأشرف، والملك الذي هو عقل مجرد أشرف، والوصف الذي له من الأول، وهو الوجوب، أشرف، فيحصل منه عقل ثان باعتبار كونه واجباً، ويحصل منه الفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذي له كالمادة، ويوجد من العقل الثاني عقل

١ قولهم...كيفية] كيفية قولهم في ٢ واحد] واحداً ٣ واحد] واحداً ٩ متساوقة] مساوقة ١٨ يكون] يقول تفصيل] نفصل ٢٠ الأشرف¹] للأشرف ٢١ الوجوب] الوجود

[٦٩] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٨-٢٩١

ثالث وفلك البروج. ثم ذكروا الأفلاك على ترتيبها عندهم، وأوجبوا // من كل عقل عقلاً وفلكاً، ثم قالوا: فحصلت الموجودات الشريفة تسعة عشر، عشرة عقول وتسعة أفلاك. قالوا: وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر من هذا، فإن كانت أكثر فينبغي أن يزاد في العقول إلى أن توجد السموات كلها، ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه التسعة، ثم بعد ذلك يثبت الوجود للسفليات، وهي العناصر الأربعة. [٩٢ب]

هذا ما ذكروه من زبدة علومهم، وإن علوماً هذه زبدتها لحقيق أن يعتبر بها العقلاء من أهل الإسلام ويشكروا الله تعالى على نعمته عليهم بالإسلام وعلوم الدين. وهذا كما ترى تحكّمات محضة من غير برهان، فلو عكس عليهم عاكس وقال: بل وُجد من الله تعالى فلك أولاً ثم أوجب عقلاً أو نفساً، ثم أوجب فلكاً آخر، لم يجدوا لذلك دفعاً. فإن قالوا: إن الفلك ونفسه أخسّ، فكيف يكون موجباً للعقل، والعقل أشرف منه؟ فلزم أن يكون الأشرف موجَباً من الأشرف وهو البارئ سبحانه، لزمهم ما تقدم على دعوى الشرف للعقول والخساسة للأجسام، وهذا أيضاً من تحكماتهم. ويقال لهم: إن الإشكال الذي ذكرتموه أولاً باقٍ عليكم، وجوابكم عنه قاصر لم يندفع به، لأنكم قلتم في الجواب: إن الموجَب الأول كان فيه اثنينية الإمكان من ذاته والوجوب من غيره، فيلزم من هذا أن يكون كل شيء حاصل اثنينية // فقط، لأن الموجَب الثاني، وهو العقل، ليس إلا اثنينية، فلزم ذلك في موجَبه، ثم هكذا أبداً. ونحن نجد في الموجودات ما له ذاتيات أكثر من اثنين، نحو الإنسان وغيره، فإنه يوجد على معانٍ كثيرة، نحو كونه جسماً وحيواناً ناطقاً ومتحركاً بالإرادة، فمن أين جاءت هذه الكثرة في الشيء الواحد والعلة لا توجب إلا اثنينية، فلا توجب إلا اثنين، عقلاً آخر وفلكاً؟ فمن أين حدثت النفوس للأفلاك؟ وقد حكينا من قبل ما قاله بعضهم وتكلمنا عليه. [٩٣أ]

ويقال لهم: إن كان كل عقل يوجب ملكاً وفلكاً لزم أن يوجب العقل العاشر مثل ذلك، ثم كذلك في الحادي عشر إلى غير غاية. ويقال لهم: إن العقول عندكم مشتركة في أنها كاملة من وجه وفي أنها بريئة عن المواد، فهل ينفصل كل عقل من الآخر بفصل أم لا؟ فإن قالوا: نعم، بطل قولهم: إن فيه اثنينية فقط، وبطل قولهم: إنها بريئة عن المواد، بل هي مركبة من جنس،

---

١ البروج] الزوج | ذكروا] ذكر ٢ فحصلت] فجعلت ٧ ويشكروا] وشكروا ١٤ حاصل] الحاصل ١٥ وهو] فهو ١٧ ومتحركاً] متجزيا (مع تصحيح في الهامش) ١٨ اثنينية] اثنين ٢٠ عقل] عاقل ٢١ عندكم] عندهم

وهو كونها عقولاً، ومن الفصل الذاتي لكل واحد منها عن الآخر، ويلزمهم أن تكون موجبات كل عقل ثلاثة. وإن قال: لا فصل بينها، قيل لهم: فلم أوجب كل واحد منها أشياء مختلفة الطبائع؟ لأنكم قلتم: إن الأفلاك مختلفة الطبائع.

ويقال لهم على قولهم: يجب أن يصدر الأشرف من الوصف الأشرف، فيصدر العقل من [٩٣ب] وجوبه والفلك من إمكان وجوده: ولم زعمتم أن الوجوب أشرف من الإمكان؟ أهذه // قضية أولية؟ وهذا من جنس ما يخترعونه من الفضائل التي لا توجد في عقل، ويقال لهم: لو عكس عليكم هذا عاكس فقال: بل الإمكان أشرف من الوجوب في المعلولات، لأن الإمكان ذاتي لها والوجوب لها من غيرها، والذاتي أشرف من المعلول، [لم تجدوا لذلك دفعاً]. يبين هذا أن مثل هذا الذاتي لا يفتقر فيه إلى غيره، والوجوب يفتقر فيه إلى غيره، وقد قلتم: إن المعلول أخسّ من العلة، ولا شبهة أن الغنى أشرف من الافتقار. فإن قالوا: إن واجب الوجود أشرف من الممكنات، فكان وجوب الوجود أشرف من إمكان الوجود أيضاً، قيل لهم: إن وجوب الوجود في واجب الوجود ذاتي، فجاز أن يكون شريفاً، وعلى هذا القياس ينبغي أن يكون إمكان الوجود في الممكنات أشرف، لأنه ذاتي لها. وإذا صح هذا قال لكم هذا العاكس: إن العقل وجب من العقل الموجب له من حيث هو ممكن الوجود، والفلك حصل من حيث هو واجب الوجود، وبمثل هذا تبين أن ما يذكرونه سخف كله ملفّق.

ثم ذكروا بعد هذا في السفليات سخفاً مثل ما ذكرناه في العلويات من السخف، فقالوا[٧٠]: ثم بعد ذلك يبتديء وجود السفليات، وهي العناصر الأربعة، ولا شك أنها مختلفة الطبائع لأن أماكنها بالطبع مختلفة، وهي قابلة للكون، فلا بدّ من أن يكون لها مادة مشتركة، ولأجل أن مادتها مشتركة لا يجوز أن تكون علة وجودها مادتها، ولأجل أن صورتها مختلفة وهي أربع [٩٤أ] صور، فتكون علة صورها محصورة في أربعة أشياء، ولا يجوز أن تكون // صورها وحدها سبباً لوجود المادة، وإلا لزم أن تعدم المادة إذا بطلت الصورة، ولا يجوز أن [لا] يكون للصورة حظ ومدخل في وجود الهيولى، إذ لو لم يكن لها مدخل لبقيت الهيولى وحدها ببقاء علّتها مع عدم الصورة. فإذاً يكون وجود المادة بأمور، أحدها جوهر مفارق، ولكن لا يكون وجودها به وحده، بل بمشاركة صورة، وتخصيص صورة دون صورة لا يكون من ذلك

١ الذاتي] الثاني ٦ توجد] توجب ١٨ أماكنها] إمكانها ٢١ وإلا لزم] والإلزام

[٧٠] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٩١-٢٩٦

المفارق، بل بما يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة. ولأجل أن الأجسام السماوية متفقة في طبيعة كلية من حيث تقتضي الحركة الدورية تفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة، ومن حيث أن لكل واحد من الطبائع طبعاً خاصاً يوجب لها استعداداً خاصاً لبعض الصور، وتكون الصور من الجوهر المفارق، ويجوز أن يكون لبعض الجزئيات استعداد من البعض. وفرق بين الاستعداد وبين كونه بالقوة، إذ معنى القوة أنه يقبل الصورة، ومعنى الاستعداد أنه تترجح صلاحيته لقبول إحدى الصورتين.

ثم يحدث بمزاج هذه العناصر أجسام أخر، أولها حوادث الجو من البخار والدخان والشهب، وثانيها المعادن، وثالثها النبات، ورابعها الحيوان، وآخر ترتيبها الإنسان، وكل هذا يحصل من امتزاج العناصر. [ثم] تفيض عليها الصور من واهب الصور، ولا تزال السماويات مفيدة للاستعداد، والمفارق مفيد للصور إلى أن يتم الوجود. قالوا: فحصل من هذا أن الخير كله فائض على الكل من المبدأ الأول بواسطة الملائكة حتى وجد كل ما كان بالإمكان وجوده على أحسن الوجوه، والمادة التي // تكوّن منها الذباب، لو قبلت صورة أكمل من صورة [٩٤ب] الذباب، لفاضت من واهبها، إذ لا بخل ثَمَّ ولا مانع.

وهذا تحكمات منهم، وإنما دفعوا فيها أنعم الصانع المختار الخالق لجميع ما ذكروه بمشيئته واختياره إحساناً منه ومِنّة إلى عبيده، ونصوص القرآن صريحة في أن خالق ما ذكروه هو الله تعالى، نحو قوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٧١] وقوله ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[٧٢] وقوله ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾[٧٣] إلى غير ذلك. وهذا يدل على أنه تعالى خلقها من دون هذه الوسائط التي يذكرونها، إلا ما نص عليه تعالى من الواسطة أو من الوسائط، نحو قوله بعد ما ذكر الماء ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٧٤] ونحو قوله ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً﴾[٧٥] الآية، وإلا ما دلت عليه طريقة عقلية، ولا طريق إلى معرفة هذه الزوائد.

١ السماوية] السمولة. ٢ لقبول] بقبول ٧ بمزاج] مزاج ١٢ قبلت] قلت | صورة[2]] صور ٢٠ أقلّتْ] قلت

[٧١] سورة الأنعام (٦): ١٠٢ وغيرها | [٧٢] سورة البقرة (٢): ٢٩ | [٧٣] سورة الفرقان (٢٥): ٢ | [٧٤] سورة الأنعام (٦): ٩٩ | [٧٥] سورة الأعراف (٧): ٥٧

ويقال لهم: إن الجملة التي ذكرتموها الآن مبنية على إثبات الطبائع الأربعة، وأنها مختلفة، وأن أمكنتها مختلفة، وقد تكلمنا على ذلك. ثم نسلم لهم ذلك تسليم جدال ونقول: على قولكم أن المادة المشتركة في هذه العناصر هي من الجوهر المفارق، أفهذا الجوهر هو غير العقول العشرة، أو هو واحد منها؟ فإن قالوا: هو غيرها، قيل لهم: فإذاً العقول أزيد من العشرة، وما أنكرتم أن يكون لكل جزء من أجزاء هذه العناصر جوهر مفارق أوجبه؟ وهذا الإلزام صحيح عليهم، لأنهم ذكروا في آخر هذه الجملة التي حكيناها عنهم أنه ليس في قوة البشر معرفة أسباب جميع الامتزاجات. فإذا أقرّوا على أنفسهم أنهم لا يعرفون جميع الأسباب لزمهم أن يجوّزوا ما ذكرنا، // ولزمهم القول بأن علوم الفلسفة [ناقصة ورأيهم] قاصر، وقد ادّعوا فيها خلاف هذا، لأنهم ١٩٥أ]
قالوا: إن الغرض بعلم الفلسفة هو أن يصور الإنسان الوجود كله في نفسه.

فإذا أقروا في هذا الموضع أنه ليس في قوة البشر الإحاطة بجميع الأسباب، وقالوا أيضاً فيما حكيناه: إنا لا نعرف جميع الأفلاك وأن الذي عُرف بالرصد هذا المقدار، فإن كانت الأفلاك أكثر فالعقول أكثر، فما لا يمكن الوصول إليه للبشر فطلبه بالفلسفة محال. وإن قالوا: هو واحد من جملة العقول العشرة، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إن الواحد لا يوجب إلا واحداً، وكذا هذا يلزمهم على قولهم: إن الصور هي من واهب الصور، وهو واحد من العقول. وإذا جاز أن يوجب العقل عقلاً وفلكاً، ثم يوجب مادة العناصر والصور للأشياء، جاز أن يفيض كل واحد من ذاته تعالى من دون واسطة، وبطل قولهم أيضاً: إن الفلك لو اهتمّ للسفليات لكان أخس منها، لأنه يقال لهم: ولو أوجب العقل المادة المشتركة، ووهب الصور لكل ذي صورة، لكان اهتم للسفليات، فلزم أن يكون أخس منها. فإن قالوا: إن ذلك لا يوجد من العقل بالقصد الأول، وإنما يصدر منه بالقصد الثاني، قيل لهم: فيجب أن يكون أخس منها من جهة القصد الثاني، لا من جهة القصد الأول. وإن قالوا: إن ذلك يحصل منها لا بالقصد، أو يحصل بالاتفاق من غير أسباب محصلة، كما قاله أبرقليس الفيلسوف، [فقد بطلت أصولهم].

ويقال لهم على قولهم: فإذاً أصل مادة الجسمية من الجواهر العقلية، وكونها محدودة الجهات من الأجسام السماوية، ويكون استعدادها // منها: ما أنكرتم على عاكس يعكس ذلك عليكم، ٩ب]
فيقول: بل المادة هي من الأجسام السماوية، واستعدادها من العقول، وصورها من بعض الأفلاك أو بعض النجوم؟ ولا يعصمهم من هذا قولهم: إن العقول ثابتة على حالة واحدة، وإنها

---

٢ نسلم] يسلم   ١٢ فما] وما   ١٧ ولو أوجب] ولواجب

شريفة، وإن الجسم خسيس، لما تقدم. وصح بما ذكرناه أن ما يذكرونه من هذا الجنس هو سخف لا طائل تحته.

باب القول في التكليف والشرائع

أما قول المسلمين في ذلك فقالوا: إن الله تعالى خلق العقلاء للتكليف، ومعنى التكليف عندهم أنه تعالى أوجب عليهم أن يفعلوا الواجبات الشاقة عليهم، وأن يتركوا القبائح الشاق عليهم تركها، وندبهم إلى أن يفعلوا المندوبات الشاقة عليهم. وهي على ضربين، عقلية وشرعية، فالعقلية هي تعرف أحكامها بالعقل. أما الواجبات العقلية فنحو وجوب شكر المنعم، ودفع الضرر عن النفس، والإنصاف للعبد، نحو وجوب رد الوديعة وقضاء الدين. وأما الشرعية فوجوب الصلوة والزكاة والصوم والحج إلى غير ذلك. وأما القبائح فالعقلية منها نحو الظلم والكذب والعبث والأمر بالقبيح، والشرعية نحو قبح الربا والزنا وشرب الخمر إلى غير ذلك. وأما المندوبات فالعقليات نحو الإحسان إلى الغير، والشرعية نحو النوافل من الصلوة والصيام والصدقات والحج.

وإنما كلفهم ذلك تعريضاً للثواب، ومعنى التعريض لذلك هو أنه تعالى طلب ذلك منهم ليفعلوا [الواجبات] ويتركوا القبائح ليستحقوا بذلك المنافع العظيمة الدائمة الواصلة إليهم بطريقة الإكرام // والتعظيم الخالصة من كل شوب، مع العلم بأنهم متى أطاعوه في ذلك فإنه تعالى [١٩٦أ] يوصلهم الثواب لا محالة. قالوا: وليس يتمّ هذا التعريض للثواب إلا بأن يستحقّوا بالمعصية فيما كلفهم العقاب، وهو مضارّ عظيمة دائمة خالصة من كل رَوح. قالوا: والتكليف السمعي تتمة التكليف العقلي إذ لا يقربون من الطاعة فيه إلا بأن يكلّفهم الشرعيات، كلفهم ذلك في ألطاف لهم ومصالح في التكليف العقلي، وجعل لهم طريقاً إلى معرفة الشرعيات بألسنة الرسل عليهم السلام، وجعل لهم طريقاً إلى معرفة صدقهم في دعوى الرسالة بإظهار المعجز عليهم. وكما عرّفهم الرسل [الشرعيات] فكذلك عرّفوهم تفصيل ما يستحقونه بالطاعة والمعصية من الثواب والعقاب، وكيفية وصول ذلك إليهم، ووقت وصولهم إليه ومكانه.

---

٥ يفعلوا] يوجدوا ١٤ ليفعلوا الواجبات] ليفعلواها ١٥ أطاعوه] أطاعواه ١٨ إذ] أو ٢٠ وجعل] وفعل ٢١ عرّفهم] عرفتم

وإنما بنوا هذه الجملة على ما تقدم من قولهم في توحيد الله تعالى وحكمته، قالوا: وإنما قلنا أنه خلق العقلاء للتكليف، لأنه تعالى إما أن يخلقهم لا لغرض، فيكون خلقهم عبثاً قبيحاً، وذلك محال، فلا بدّ أن يخلقهم لغرض، وذلك الغرض لا يجوز أن يرجع إليه تعالى، لأنه تعالى لا يجوز عليه المنافع والمضار، فلا بدّ من أن يكون راجعاً إلى العقلاء، ولا يجوز أن يخلقهم للإضرار بهم من غير استحقاق ومنفعة، لأن ذلك ظلم قبيح، فلا بدّ من أن يخلقهم لينفعهم ويحسن إليهم. وغاية الإحسان هو ليس إلا الثواب الذي ذكرنا صفته، فلا بدّ من أن يخلقهم لذلك، إلا أن غاية الإحسان لا يحسن فعله إلا لمن يستحقه، لأن التفضل به ابتداءاً لا يحسن لأن مِن صفته أن يوصل على // [٩٠ب] جهة التعظيم، والتعظيم العظيم لا يحسن إلا لمن يستحقه. ألا ترى أنه لا يحسن منا أن نعظم أصاغر الناس بتعظيم الأنبياء والعلماء؟

فصح أنه تعالى كلفهم ليطيعوا فيه فيستحقوا هذا الثواب. ولما كلفهم تعالى ما ذكرنا فلا بدّ من أن يمكّنهم من فعل ما كلفهم بالإقدار والآلات والمعرفة به بنصب الأدلة عليه وفعل الألطاف، إذا كانت من فعله تعالى، ليرغّبهم بذلك في فعله، وإن كانت من فعلهم، فلا بدّ من أن يبعث الرسل إليهم ليعرفوهم المصالح الشرعية، ويُظهر عليهم المعجزات ليعرفوا بها صدقهم، وذلك بأن ينقض تعالى عادة في أفعاله عند دعوى المدّعي للنبوة، فنعلم أنه لولا صدقه لما نقض تعالى عادته في أفعاله، وهو تعالى حكيم، فلا يجوز أن يصدّق الكاذب في دعواه، ويجب أن يعصمهم عن كل ما ينفّر من القبول منهم. وآخر من بعثه الله تعالى إلى العباد نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وأظهر عليه من المعجزات الكثيرة ما حصل فيه العلم الضروري على الجملة أنه ظهرت عليه المعجزات، وقيل: إنه بلغ معجزاته ثلاثة آلاف. وأظهرُ معجزاته القرآن الذي تحدى به العرب، فعجزوا عن الإتيان بمثله وبمثل سورة من سوره، مع دعواهم التقدم في الفصاحة. ونعلم عجزهم عن ذلك لعلمنا أن دواعيهم كانت قوية إلى الإتيان بمثل ما تحداهم به، ولهذا طلبوا له الغوائل وجهّزوا له الجيوش، فلو أُقدروا على الإتيان بمثل سورة من القرآن لما جاز أن لا يفعلوه، ولما جاز أن يفعلوا في حقه ما قد فعلوه، لأن الإتيان بمثل السورة أسهل وأيسر // [١٩٧] مما تجشموا وأدخل في بلوغهم غرضهم في مناوأته، ولو أتوا به لما جاز أن يخفوه، لأن دواعيهم إلى الإتيان بمثله تدعوهم إلى إظهاره وإفشائه لو أتوا به.

---

١ بنوا] بنو ٩ نعظم] يعظم ٢٠ الإتيان] الإثبات ٢١ طلبوا] أطلبوا

فصح أن الله تعالى نقض عادته في إظهار القرآن عليه، فصح أنه صادق في دعوى النبوة. ثم نعلم بإخباره صلى الله عليه وآله أن القرآن كلام الله تعالى، فنعلم أن كل ما فيه حق وصدق، ونعلم أن سنته التي صح طرقها هي حق يجب العمل بها، وأن ما صح من شرعه فهو حق يجب العمل به، ونعلم بخبره نبوة الأنبياء قبله عليهم السلام، ونعلم بخبره أن ما وعد الله تعالى المؤمنين وتوعد به الكافرين فإنه يفعله على ما أخبر به. فهذا جملة ما يقوله المسلمون في التكليف، وما يُستحق به، والنبوة والشرائع.

فأما الفلاسفة فلا يصح لهم قول بالتكليف والجزاء عليه على الحد الذي يقوله المسلمون، لأنهم يصفون كل ما حدث موجباً عن أسباب موجِبة، ولا يثبتون للواحد منا فعلاً اختيارياً في الحقيقة، والموجَبات لا يصح التكليف بها، ولا يستحق بها ثواب ولا عقاب على الحد الذي ورد به السمع. ولم يتكلموا في التكليف العقلي، وإنما تكلموا في الشرعي لزعمهم أنهم يقولون بالنبوة والشرائع، وجعلوا الشرائع سنناً مشروعة لإصلاح الدنيا، وجعلوا الأنبياء بمنزلة الرؤساء المدبّرين للعوام ومصالح دنياهم وكفّ بعضهم عن ظلم البعض، وخرّجوا الثواب والعقاب على استرواح النفوس بعد فراغها من تدبير الأبدان بعد الموت إلى علوم الفلسفة، وإلى ما استعملوه في حال حياتهم من محاسن الأخلاق، // وهو الثواب عندهم، أو إلى [٩٧ب] الاهتمام بالجهل واستعمال رذائل الأخلاق، وهو العقاب عندهم، على ما سنحكي ذلك بألفاظهم إن شاء الله تعالى.

حكى بعض الناقلين عنهم بعد ما ذكر أن أبا علي بن سينا قد أثبت الشريعة والنبوات والعقاب والثواب ووجوب المعرفة والعبادة، قال: فقال: لما خُلق الإنسان بحيث لا يستطيع أن يستقلّ وحده بأمور نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما، تفرّغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير، وكان مما يتعسر إن أمكن. فلذلك وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربّه، ويجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازي والشارع، و[لا بد] مع المعرفة [من] سبب حافظ للمعرفة، ففُرض عليهم العبادة المذكورة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ

٨ يصفون] يصفونه ١١ سنناً] سبباً ١٢ عن] على ١٣ الأبدان] البلدان | علوم] العلوم ١٤ إلى] هو ١٨ فقال] بقال ٢٠ تفرّغ] لفرغ | كثير] كثيراً | وكان... 21 أمكن] إضافة وتصحيح في الهامش ٢٣ الخبير] الخير

التذكير بالتكرير، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع. ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى، ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولّون وجوههم شطره. فانظر إلى الحكمة، ثم إلى الرحمة والنعمة، تلحظ خبايا تبهرك عجائبها.

هذا ما حكاه عنه بعبارته، وهذا تصريح كما ترى في أن الشرع والنبي إنما أريدا لإصلاح دنيا هذا النوع الإنساني، لا أن النبي والشرع مراد لما يقوله المسلمون من أنه يراد النبي ليعرف مصالح الدين، والشرعيات ألطاف في // [١٩٨أ] التكليف العقلي. فتبين بذلك أنهم موافقون للمسلمين في القول بأصول الإسلام، ثم يخرّجونها على آرائهم. فأما النظر في الجملة التي ذكروها، أما قوله: لما كان الإنسان لا يستقل وحده بأمور نفسه إلا بمشاركة غيره له، ولو تولاها بنفسه لأزدحم على الواحد كثير، وقد وجب أن يكون بين الناس عدل يحفظه شرع يفرضه شارع، يقال لهم: لم يجب إذا لزم أن يكون بين الناس عدل أن يحفظ ذلك العدل شرع يفرضه شارع، أليس يهتدون بعقولهم إلى أن ينصبوا رئيساً يقيم بينهم العدل ويكفّ المظالم وينصف المظلوم ويحمي السفيه؟ ولهذا نجد كثيراً منهم قد حصل قوامهم بما ذكرنا لا يقولون بنبي ولا يعتقدون في شرع، كالبراهمة من الهنود والصين وغيرهم. فلم أوجبت أنت بعثة نبي وإثبات شرع وظهور الآيات على النبي صلى الله عليه وآله من عند ربه؟ ولا يلزم مثل ذلك المسلمين لأنهم أوجبوا بعثة النبي ليعرّفهم مصالح الدين، وهي غيوب لا يهتدى إليها من جهة العقول، وأوجبوا ظهور الآيات عليه ليعلم صدقه في دعواه النبوة، ثم يعرف من قِبله صحة الشرع.

وأما قوله: ووجب أن يكون للمحسن [والمسيء] جزاء من عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازي والشارع، فيقال لهم: أليس المحسن على هذا القول هو الذي ينصف غيره ويكف الظلم والبغي، والمسيء هو الظالم الباغي؟ فلا بدّ من: نعم، فيقال له: ولم وجب أن يكون جزاء لهما، والمحسن قد فعل ما صلح به دنياه، فوصل إلى ما طلب من النفع، والمسيء لا بدّ من أن يؤذيه الرئيس الذي // [٩٨ب] أقاموا لكف المظالم، فقد وصل إليه جزاؤه، فلم يجب على القدير الخبير أن يجازيهما؟ ولا يلزم مثل هذا المسلمين لأنهم يقولون: إن الله تعالى جعل

---

١ التذكير] التذكر ٥ عنه] منه ٦ يراد النبي] مراد للنبي ٨ آرائهم] آراهم ١٢ ينصبوا] نصبوا ١٤ والصين] والفد ١٩ للمحسن] للحسن ٢٣ جزاؤه] جزاءه ٢٤ هذا] + (حاشية) على

إقامة العدل والإنصاف وترك الظلم شاقاً على هذا الجنس، مع قدرته على أن يجعل ذلك غير شاق عليهم بأن يغنيهم بالحسن عن القبيح، كما يفعل مثل ذلك في الدار الآخرة. ثم أوجب عليهم أن يفعلوا الواجبات والمحسنات الشاقة وأن يخلّوا بالقبائح الشاق عليهم الإخلال بها، ولا يحسن ذلك من الحكيم إلا إذا قصد بتكليفهم ذلك التعريض للثواب الذي يشتمل على غاية المتمنّى من المنافع والمنزلة التي ليس فوقها منزلة إن امتثلوا ذلك، ومتى أخلّوا بها استحقّوا منه العقاب، فلزمه تعالى إذا فعلوا ما كلفهم أن يثيبهم، وحسن منه متى لم يفعلوا أن يعاقبهم.

ثم يقال له: أليس جزاء المحسن عندك أن يفرغ نفسه من تدبير بدنه، فيستروح إلى ما اكتسبه من علوم الفلسفة وعمله من الفضائل، [وجزاء المسيء أن يغتمّ ويألم بما اكتسبه من الجهل وعمله] من الرذائل؟ فلا بدّ من: نعم، فيقال له: فذلك جزاء يحصل لنفس المحسن والمسيء من قبلها، شاءه القدير الخبير أو لم يشأه، فكيف يصح أن يقال أنه يجب عليه تعالى هذا الجزاء؟ فإن قال: إن هذه الملاذّ للمحسن يُفيضها العقل على نفس المحسن، والبارئ تعالى يفيض الخير على العقول، فذلك ثواب منه تعالى للمحسن، قيل له: إن ذلك عندكم يفيض من ذاته تعالى وذات العقول لا بقصد منه ولا اختيار، فكيف يكون ذلك جزاءاً للمحسن // [١٩٩أ] على إحسانه؟ وهذا لا يصح على أصولكم. ويقال له: فإذا كان العقل يفيض هذا الخير على نفس المحسن فمن يفيض العقاب على نفس المسيء؟ ليس يمكنك أن تقول: إن العقل يفيضه عليها لأن العقل خير محض عندكم، وكذلك البارئ هو خير محض، فلا بدّ من أن تقولوا: إن ذلك الغم والألم يحصل لنفس المسيء من قبلها، فقولوا بمثله في ثواب نفس المحسن.

وأما قولهم: فوجب معرفة المجازي والشارع، يقال له: ولم يجب معرفة المجازي ومعرفة الشارع؟ أما المجازي فقد بينا أنه لا جزاء على أصولكم، ولو صح فما وجه وجوب معرفة المجازي؟ ويبين هذا أن المجازي يبين السنن التي تصلح بها دنيا هذا النوع، فمن عمل بها فقد حصل له النفع العاجل، وينبغي أن يجازيه على صلاحه المجازي سواء عرف الذي أصلح دنياه، أو لم يعرفه. وكذلك الشارع لتلك السنن، قد شرعها وعرفوا بعقولهم حسنها وتعلق صلاح دنياهم بها سواء عرفوا شارعها، أو لم يعرفوه، فليس للمعرفة بها وجه يجب لأجله عليهم. ولا يلزم مثل ذلك المسلمين، لأن الشرائع عندهم غيوب لا يمكنهم المعرفة بصحتها إلا إذا تقدم لهم العلم بصدق المدعي للنبوة لظهور المعجزات عليه، ولا يمكنهم أن يعرفوا صدقه بالمعجز إلا إذا

---

٨ وجزاء...9 وعمله] وإنما يكتسب به ١٩ أنه] له أنه ٢٠ عمل] أعمل ٢٤ ذلك] + (حاشية) على

عرفوا أن المصدّق إياه بالمعجز هو الباريء الحكيم الذي لا يجوز أن يصدق الكذّاب في دعوى النبوة، فصح أن يوجبوا عليهم معرفة الشارع والمرسل للشارع.

وليس له أن يقول: إن معرفة المجازي هي لطف لهم في العمل بتلك السنن، لأن القول باللطف لا يصح إلا على قول المسلمين دون قولهم، لأنهم يقولون: إن القدرة موجبة للفعل، واللطف لا يصح إلا فيما يقف فيه الفعل على الدواعي، ولن يكون موقوفاً عليها إلا إذا كان المؤثر فيه مؤثراً // على طريق الصحة، فإذا قوي الداعي إلى الفعل لمكان اللطف آثر إيجاده [٩٩ب] على نفي وجوده. فأما على قول من يقول: إن الفعل إما أن يجب وجوده من القادر، وهو إذا تم سبب وجوده من دون اللطف، أو يستحيل وجوده بأن لا يتم سببه من دون اللطف، فلا معنى للطف على قوله. وسقط بما ذكرناه قوله: ولا بدّ مع المعرفة من سبب حافظ للمعرفة، ففرضت عليهم العبادات المذكورة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى العدل، لأن هذا إنما يصح على قول المسلمين، لأنهم يجعلون العبادات المذكورة لطفاً في التمسّك بالتكليف العقلي. وقد بينا أن اللطف على قولهم لا يصح.

وأما قوله: ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى، يقال له: قد بينا أن الأجر في الأخرى لا أصل له على قولكم، ولو صح، قيل لكم: أفتقولون: إن الأجر الجزيل في الأخرى هو ما ورد به السمع من الشارع، أو ما تقولونه من استرواح النفس بما استعمله من الفضائل في الدنيا؟ فإن قال: هو ما ورد به السمع، قيل له: إن ذلك لا يصح أن يكون زيادة على ما حصل في الدنيا من النفع باستعمال العدل، لأن هذا النفع في جنب ذلك كلا نفع، فكيف تكون تلك الزيادة أصلاً؟ وإن قال: بل الثواب هو ما يقولونه، وإنما أسمعهم الشارع وأطمعهم فيما تعوّدوا الاستنفاع به ليرغبهم بذلك في التمسك بالعدل المقيم لحياة النوع، قيل: فإذاً كذبهم فيما وعدهم ليرغبهم بالكذب في التمسك بالعدل، وهذا محال من الحكيم على ما سنشرح هذا من بعد إن شاء الله تعالى إذا وصلنا إلى الكلام عليهم فيما يقولونه في الثواب والعقاب في الأخرى. // [١٠٠أ]

وأما قوله: فانظر إلى الحكمة ثم إلى النعمة، يقال: إن الفعل إنما يوصف بالحكمة، ويمدح بفعله الحكيم، إذا أوجده على ترتيب مطابق للحسن والمنفعة، إذا كان يصح منه أن يوجده

---

٣ له] لنا ١٢ في] فما ١٣ الأجر] والأجر ١٨ فكيف تكون] فيكون ١٩ تعوّدوا الاستنفاع] يعود والامتناع ٢١ إلى] أن ٢٤ للحسن] للمحسن

على ذلك الترتيب، فآثر المطابق للمنفعة على غير النافع، وإذا كان قد قصد به نفع من ينتفع به. وكذلك فإنما يوصف بأنه نعمة إذا قصد به فاعله الإحسان إلى الغير. ألا ترى أن نزول الحجر من علو لا يوصف بالحكمة؟ ولا يوصف الحجر بأنه حكيم، وإن كان نـزل على ترتيب مخصوص، ولا يوصف نزوله بنعمة على أحد، وإن كان قد يقع على الأرض على وضع ينتفع به، لما وجب ذلك منه بطبع موجب، لا باختيار منه، ولا بقصد إلى نفع أحد. وكذلك مثله في أفعال الباريء تعالى عندكم، لأن ما يصدر منه يفيض منه على الوجوب، ولا يقدر على خلافه وتغييره، ولا يفعله بقصد إلى نفع أحد. فصح بالجملة التي ذكرناها أنهم يقصدون بإطلاق ما يطلقونه موافقة المسلمين فيما يعتقدونه من جملة الإسلام، وإن كانوا يخالفونهم في المعاني، فهم غير قائلين في الحقيقة بشرع ولا شارع ولا تكليف ولا جزاء على تكليف.

وذكر غير أبي علي ابن سينا وجه الحكمة في التكليف موافقاً لما ذكره هو، غير أنه أورده أشرح مما ذكر أبو علي، فلأجل ذلك نورده، ولأنه سأل أيضاً عن حكمة الكون فذكر وجهه، ونحن نحكي الأمرين. قال في الكون: إنه لفظة مشتركة، لكن الغرض في هذا الموضع هو وجود الأشياء الممكنة الوجود التي إن فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال. // قال: وفي الكون [١٠٠ب] هي أعظم المسائل وأصعبها، وقد تحير فيها أكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل إلا ويعتريه في هذا الباب تحير، وهي تفاوت هذه الموجودات في الشرف وفي الخير والشر. قال: أنا ومعلّمي قد أمعنّا النظر فيها، فانتهى البحث إلى أن قنعت به نفوسنا إما لضعف نفوسنا القانعة بالشيء الركيك الباطن، المزخرف الظاهر، وإما لقوة الكلام في نفسه وكونه بحيث يجب أن يقنع به.

فيقال له: ما هذا التحير في هذه المسألة على أصولكم؟ ألستم تقولون: إن هذه الكائنات موجبة عن أسباب موجِبة يستحيل أن توجب خلاف ما توجبه؟ فلا بدّ من: بلى. قيل له: فقد زال عنكم الإلزام في لِم كان بعضها أشرف من بعض، ولم كان بعضها خسيساً وبعضها شريفاً، خيراً وشراً، لأن الصحيح في الجواب على أصولكم أنه لا يمكن أن يكون إلا كذلك، وما يستحيل خلافه فلا يلزم أن يقال عليه: لِم لم يكن على خلاف ما هو عليه؟ فطلب وجه الحكمة في لم كان كذلك هو لغو وفضل على أصولكم، إلا أنه يلزمكم من وجه آخر إلزام لا مدفع له، بأن يقال لكم: لم يكون في السلسلة المنتهية إلى ما هو خير محض ما هو شرّ أو

٤ بنعمة] نعمة ٥ ذلك] تملك ١١ سأل] سئل ١٦ قنعت] يبعث ٢٣ هو] هي ٢٤ آخر] اخذ

خسيس؟ أصدر عن شر أو خسيس؟ إن قلتم: صدر عن شر لزمكم فيه ما لزمكم في الأول، وهذا يلزم منه أن تكون السلسلة كلها شراً وخسيساً. وإن قلتم: عن خير محض وشريف محض، قيل لكم: وكيف يصح صدور شر عما هو خير محض؟

[١٠١أ] ثم قال في وجه الحكمة في الكون: إن الله تعالى قدّر تكوين هذه المركبات // في زمان بضرورة عدم اجتماع المتضادّات المتمانعة، فيقال له: أليست العلة في نفي تركيبها في كل زمان كونها متضادة متمانعة؟ فلا بدّ من: بلى، قيل له: فيجب أن لا تتركب أبداً. فإن قال: إنه يجب ذلك إذا جبرها قاهرها على التركيب، قيل له: إن كان لذلك القاهر كون زماني لزم فيه ما لزم في تركيبها، وذلك يؤدي إلى حوادث لا أول لها، وقد تقدم بطلانه. وإن لم يكن له كون زماني لزم في تركيبها أن لا يكون في زمان ما، بل يلزم أن تكون مركبة لم يزل. قال: وإنما كانت متفاوتة في الشرف بحسب القرب من البارئ والبعد منه، وذلك لا للبخل من جهة الحق، بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك. وقد تكلمنا من قبل على الشرف الذي يذكرونه لبعض الموجودات وخساسة البعض، ويقال لصاحب هذا الكلام: هلا اقتضت الحكمة السرمدية أن يكون الكل شريفاً وخيراً محضاً؟ فإن قال: إنه لا يمكن إلا كذلك، قيل له: فقد بطل قولك أن الحكيم أبدعها وأن الحكمة السرمدية اقتضاؤها كذلك، لأنه إنما يصح أن يقال ذلك فيمن يمكنه أن يبدعها على خلاف ما هي عليها، ثم يفعلها كذلك، فيقال: أبدعها كذلك. ولأن ما يفيض الخسيس والشر لا يكون حكمة، فلم زعمت أنها حكمة؟ فإن قال: لأن الإمساك من الخير الكثير لأجل لزوم شر قليل هو شر كثير، فقد تكلمنا على هذا من قبل، فلا وجه لإعادته.

قال: وأما مسألة التكليف فلعلّها أسهل من مسألة الكون، والحكماء يريدون بالتكليف [١٠ب] الأمر الصادر عن الله تعالى السائق لأشخاص الإنسانية إلى كمالاتهم المذكورة لهم في // الحياة الأولى وفي الأخرى، الرادع إياهم عن الظلم والجور وارتكاب القبائح والانهماك في متابعة القوى البدنية المانعة إياهم عن متابعة القوة العقلية. يقال له: ما الذي تعنيه بهذا الأمر الصادر من الله تعالى، أتعنى به قوله: افعلوا ولا تفعلوا؟ فإن عنيتَ هذا لم يصح على أصولكم، لأن عندكم ذاته لا توجب إلا شيئاً واحداً. وإن عنيت به إيجابه العقل أو بعض العقول، أو جعلت العقل أمراً بما ذكرت، قيل لك: أليس الأسباب والمسببات الداخلة في السلسلة المنتهية إلى ذات البارئ تعالى يستحيل أن توجد إلا كذلك؟ فلا بدّ من: بلى، قيل لك: فلم أمر بفعل وردع عن

---

٥ بضرورة] بالضرورة | المتانعة] المتتابعة ٩ تركيبها] تركها ١٣ شريفاً] شريفة ٢٤ لك] له

فعل؟ وكيف حسن ذلك، وما أمر به كان يجب أن يوجد لا محاله، أو يستحيل أن يوجد؟ فهذه عبارات بارعة تطلقونها تُرون بها أنكم تقولون بالإسلام، وهي غير مستقيمة على أصولكم.

قال: فأما ماهية التكليف فإن الله تعالى خلق النوع الإنساني بحيث لا يمكن أن تبقى أشخاصه ويحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون، لأن غذاءهم ولباسهم وكنّهم ما لم تكن مصنوعة لم يمكنهم الاستكمال. ثم ذكر معنى ما حكيناه عن أبي علي بن سينا أنهم إذا اجتمعوا فلا بدّ لهم من سُنة عادلة يتعادلون بها، ولا بدّ من نبي يبين لهم ذلك، ولما كان النبي لا يبقى في كل زمان وجب أن تبقى السنن المشروعة مدة ما. قال: فيحصل لهم من تلقاء الأوامر والنواهي الإلهية والنبوية بالطاعة ثلاث منافع، إحداها إيقاظ النفس بتعويدها الإمساك عن الشهوات وزمّها عن القوة الغضبية المرذلة للقوة العقلية، والثانية تعويدها النظر في الأمور الإلهية // وأحوال المعاد والتفكر في الملكوت وتحريضها على تحقيق وجود الأول الحق وأسمائه [١٠٢أ] المقدسة وتحقق فيضان الموجودات منه منتظمة في سلسلة الترتيب التي اقتضتها الحكمة الإلهية، والثالثة تذكيرهم الشارع وما أتى به من الإنذارات. فهذه منافع التكليف ومنافع العبادات، ثم زاد الله تعالى لمستعمله الأجر والثواب في الآخرة.

والكلام عليه ما قدمناه على أبي علي بن سينا، ونزيد إلزاماً على القائل، وإن كان لازماً لغيره، فنقول: إنك جعلت جل الغرض ببعثة النبي وشرعه السنن أن تصلح دنيا هذا النوع الإنساني، وأن يتعادلوا بينهم ويرتفع عنهم الجور والظلم. ونجد الأمر في ذلك بالعكس مما قدّرته، لأن ما بلغنا عن الأنبياء عليهم السلام في أول بعثتهم، وما حكاه الله تعالى في كتابه عنهم، أنهم ابتلوا بشدة عداوة هذا النوع الإنساني لهم، وطلبوا لهم الغوائل وحاربوهم وقتلوا أصحابهم وقتلوا بعضهم، وهذا من أعظم الفساد وأقبح الظلم والجور. وإنما عادوهم بسبب ما جاءتهم به الأنبياء من الشرائع السابق عليهم الاستنان بها، وما منعوهم من مقبحات الشرع، فالأمر بالضد مما قدرتم. ولو كان غرض الأنبياء إصلاح دنياهم بما جاءوا به من الشرائع لأقتصروا في السنن على ما يتعلق بدنياهم، ولم يجز أن يأخذوهم بتحريم ما لا يعود إباحته على فساد دنيا، وبتكليف العبادات الشاقة على المرء من هذا النوع المنفّرة عن الأنبياء عليهم السلام، // ولو زال عنهم [١٠٢ب] هذه العبادات لسكتوا ولم يعادوهم، أو لا قتلوهم على إصلاح معاشهم.

---

١ أمر به] أمرته   ٧ تلقاء] يلقي   ٩ وزمّها] وريها | المرذلة] المدركة   ١٠ على] عن   ١٦ مما] فما   ٢٤ قتلوهم] قتلوه

ثم يقال [له]: يلزمك على الجملة التي ذكرتها أن يكون من اهتدى إلى تدبير هذا النوع ليصلح لهم دنياهم [ليس بمخصوص]، فيكون نبياً صاحب شرع وإن كان نصرانياً أو يهودياً إلى غيرهم، لأن الاهتداء إلى إصلاح أمور العامة في دنياهم أمر لا يخص بالاهتداء إليه من يعتقد في توحيد الله وتنزيهه من كل سوء [بما يعتقد المسلمون]. ولو التزم ذلك ظهرت مخالفته لدين الإسلام. فهذا قولهم في التكليف.

فصل

قال أهل الإسلام: وإذا ثبت أن الله تعالى كلّف عبيده فالتكليف لا يرد إلا على أن يفعل العبد فعلاً أو على أن لا يفعل، ولا يرد التكليف إلا بأن يتمكن المكلف مما كلف من إيجاب فعل أو نفي فعل، ولا يحسن من الحكيم التكليف إلا بأن يعرّض به لاستحقاق الثواب، ولا يصح التعريض له إلا ويصح منه أن يفعل ما كلف ويصح أن لا يفعله، لأنه لو ألجئ إلى فعله لما استحق الثواب بفعله، فكيف لو خلق فيه ما كلف على ما يقوله المجبرة ومن يجري مجراهم من القائلين بالكسب؟ وكذلك إذا قيل: إنّ فعل العبد يوجد عن أسباب موجبة في العبد، وتلك الأسباب خارجة [عنه] داخلة في سلسلة الأسباب والمسببات الموجبة المنتهية إلى واجب الوجود، وهذا قول الفلاسفة. فإذاً هم مجبرة قدرية لا يمكنهم القول بالتكليف من هذا الوجه أيضاً، ولا القول باستحقاق العبد بفعله الثواب أو العقاب بترك الفعل. قال علماء الإسلام: والعلم بأن هذا الفعل يصح منه أن يوجد وأن لا يوجد هو علم أولي، ولهذا يستحسن العقلاء // ذمّه على القبيح ومدحه على الإحسان، ولو كان مفعولاً فيه أو موجَباً ١٠٣أ
فيه عن أسباب موجبة لما استحسن العقلاء ذمه جزاءاً له على القبيح، فبطل قول كل من قال: إنه موجب فيه لكون القدرة موجبة للفعل أو لأسباب موجبة أو مخلوقة فيه.

وقد صرح ابن سينا بأن فعل العبد موجَب فيه عن أسباب خارجة في مقالته في القوى الإنسانية، ونحن نحكي ما قاله بألفاظه، قال[٧٦]: كل ما لم يكن فكان فله سبب، ولن يكون المعدوم سبباً لحصوله [في الوجود]، والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار

---

١ ذكرتها] ذكر بها ١٦ الفعل] العبد ٢٢ فلسبب] فليست

---

[٧٦] قارن الرسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها لابن سينا ص ٦٨

سبباً، وينتهي إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء، فلن تجد لعالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سببه، ويرتقي إلى سبب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيار، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، فكل شيء بقدر. ويعني بالتقدير والقضاء أمر العقول التي يسمونها ملائكة، فتصور بعضها في بعض ما تُفيضه على الأنفس، ثم تفيض الأنفس ذلك على الطبيعة إلى أن يحصل الحادث في عالم الكون. وقد مر [ذكر] هذا في فصل من هذا الكتاب، فقال[٧٧]: لا تظنّن أن القلم آلة مادية واللوح جسم بسيط مسطح والكتابة نقش مرقوم، بل القلم مَلَك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق، فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء // من القلم، والتقدير من اللوح. أما القضاء فيشتمل على [١٠٣ب]
مضمون أمر الواحد، والتقدير من اللوح يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنهما يسنح للملائكة التي في السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرض، ثم يحصل المقدَّر في الوجود.

فتبين لك أنهم يريدون بما يطلقه المسلمون من اللوح والكتابة والقضاء والتقدير ما يناسبون إليه من العقول المجردة، فيوافقون المسلمين في إطلاق العبارات، ثم يعنون به غير ما يعنيه المسلمون. فيقال له: بأي طريق علمتَ بأن اللوح ليس بجسم بسيط وأن الكتابة ليست بنقش مرقوم؟ فإنه روي ذلك عن رسولنا صلي الله عليه وآله، أبحقيقة هذه الألفاظ علمت ذلك أم بمجازها؟ فإن قال: بحقيقتها، ظهرت معاندته، وإن قال: بمجازها، فكذلك، لأنها لا تفيد ما يذهب إليه لا بحقيقتها ولا بمجازها. وإن قال: إن الدليل دل عندي على أن لا لوح ولا كتابة ولا قلم، قيل له: فبأي طريق علمت أن المراد بها العقول؟ لأنها لا تفيدها لا بحقيقتها ولا بمجازها، وهل هذا إلا قول بالباطن؟ وهذا يؤدي إلى القول ببطلان خطاب الحكيم.

وأما قوله: إن الحوادث لا تحدث إلا عن أسباب موجبة، فقد احتج لنصرة ذلك، فقال[٧٨]: إن ظن ظانّ أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره، هل هو حادث فيه

---

١ تترتب] ترتيب ٢ اختياراً] اختيار | إلى] + أن ٣ استناد] إسناد | وتستند] ويستدل ٥ بقدر] تقدير ٧ في[2]] من ١١ ومنهما] وفيها ١٢ يسنح] تسبيح | للملائكة] الملائكة ١٨ بمجازها[2]] مجازها ٢١ الحكيم] الحكم

---

[٧٧] قارن الرسالة في القوى الإنسانية ص ٦٧-٦٨ | [٧٨] قارن الرسالة في القوى الإنسانية ص ٦٨-٦٩

بعد ما لم يكن أو غير حادث فيه؟ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار [١٠٤أ] منذ وجوده ولزم أن يكون مطبوعاً على // ذلك الاختيار لا ينفك عنه، ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره. فإن كان حادثاً، ولكل حادث سبب، فيكون اختياره حادثاً عن سبب اقتضائه، [وهذا السبب] فإما أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه فلا يخلو إما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار، وهذا يتسلسل إلى غير غاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختياره، فيكون محمولاً على ذلك من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختيار له، فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب ترتيب الكل على ما هو عليه، فإنه إن انتهى إلى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس. فتبين من هذا أن كل كائن من خير وشر يستند إلى الأسباب المنشعبة عن الإرادة الأزلية.

هذا كلامه بألفاظه. فيقال له: إنك تثبت هذه الجملة كلها على أصول غير مسلمة، وقد تكلمنا عليها فيما تقدم. وأما قوله: إن كل حادث فلا بدّ من أن يستند إلى سبب، فيقال له: ما تعني بهذا السبب؟ إن عنيت به أمراً موجباً لم يكن ما ذكرته مسلماً على الإطلاق، بل إما أن يستند إلى موجب أو إلى قادر محدث على جهة الصحة، ولا بدّ في الحادث على جهة الصحة من أن يتقدمه محدثه، ولا يجوز أن يكون ما ينتهي عند قادر محدث على جهة الصحة إلا أن يكون متناهياً إلى أول، وكل الحوادث تنتهي عند القادر للذات. وقد أجبنا عما يقولون من أنه [١٠ب] تعالى أحدث // أول حادث لأمر أو لا لأمر، وإن أحدثه لأمر فذلك الأمر له أول أو لا أول له، فسقط [ما] قال. وأما قوله: فلا بدّ من أن ينتهي الكل عند الإرادة الأزلية، قيل له: إن الإرادة لكون الشيء لا تعقل إلا متقدمة لكونه، فأما إرادة كون ما هو كان فلا تعقل. وإذا وجب تقدم الإرادة لما هو كائن لزم أن تكون الحوادث متناهية، ولزم أن تكون الإرادة الأزلية سابقة عليها سبقاً لا أول له، وفي هذا بطلان جميع ما قاله في العقول والنفوس وغيرها. ويقال له على قوله: إن الاختيار موجَب فيه بأسباب خارجة: إنه يلزمك عليه نسخ الأمر والنهي والمدح والذم على ما تقدم، والعلم بذلك أولي، فلم يكن ما ذكرته شبهة يشتبه عندها علينا ما علمناه بأول العقل.

---

٤ هو أو] هواه ١٣ أو إلى] وإلى ١٥ إلى] إذا ١٨ كان] كائن ٢١ يلزمك] يلزمه | نسخ] صح | والنهي] النبي

باب الكلام في النبوة

وقد ذكرنا في باب التكليف ما يقوله المسلمون في التكليف الشرعي وأن النبي يراد لذلك، وأشرنا إلى ما يقوله الفلاسفة في التكليف الشرعي ولما يراد له النبي، ونذكر الآن ما يقولونه في حقيقة النبوة عندهم وكيفية الطريق إلى معرفة النبوة عندهم. ذكر بعض الناقلين عنهم، وهذه ألفاظه: ليس تكون إفادة الله الناس الشريعة على سبيل التركيب في غرائزهم، لأن ذلك تغيير للطبائع والذوات، وهم بذواتهم غير موصوفين بقبولها إلا على سبيل العارض، ولا بأن يفيدهم
من خارج على سبيل الإلهام الإلهي، لأنهم مختلفو الهيئات // والكمالات غير مستعدين لقبول [١٠٥أ]
هذا الأمر على هذا النحو. فإذاً يجب أن يفيدهم الله تعالى ذلك بواسطة إنسان واحد، بأن يفيده أولاً على نحو الإفادة الإلهية بأن يلهم إياه ويكلّمه به، إما دفعة وإما شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة، ثم يفيد ذلك الإنسان سائر الناس، فيخبرهم ويدعوهم إليه ويعلّمهم إياه ويدرّجهم إليه، وهذا الإنسان هو النبي.

فيقال له على هذه الحكمة: لِم لم يركّب الله تعالى في غرائز الناس ما يصلحون به في دنياهم، فلا يحتاجون إلى شرع وإلى نبي؟ أو لم لم يُفِدهم ذلك من خارج على سبيل الإلهام الإلهي ما يصلحون به كما ألهم ذلك النبي ولا يحتاجون إليه؟ وأما قوله أن ذلك تغيير لطبائعهم وأنهم غير مستعدّين لقبول النبوة وأنهم مختلفو الهيئات والكمالات، يقال له: فلم لم يجعل كلهم مستعدين لقبول صلاحهم من دون شرع، ولم يجعلهم متساوي الهيئات أو متقاربين فيها كالأنبياء؟ فإنهم لم يكونوا متفقي الهيئات، والكل كانوا متفقين في قبول الإلهام الإلهي. فإن قال: إن ذلك غير ممكن في كلهم، فيقال له: فلم أمكن ذلك في الأنبياء مع كثرتهم، ولم يمكن في غيرهم؟ فإن قال: إن الأسباب الخارجة على ترتيب مخصوص لا يتفق في حق كل إنسان أن يكون بصفة نبي، أو بصفة من يقبل الصلاح دون الفساد، وإنه يتفق في بعض الأشخاص،
فيحدث مثل شخص // النبي، فيحصل الاستعداد والهيئة التي تصلح لقبول الإلهام الإلهي [١٠٥ب]
من دون قصد من البارئ إلى ذلك، ومن دون إيثار منه لتخصيصه بتلك الهيئة دون هيئة أخرى، قيل له: فلماذا أخرجتَ كلامك مخرج من يصف الله تعالى قادراً على خلق النبي على هيئة أخرى غير هيئته، غير أنه أنزله تلك الهيئة المستعدة لقبول إلهاماته رحمة منه ونعمة على

٦ للطبائع] الطبائع | موصوفين] موضوعين ١٥ له] لهم ٢٠ بصفة[1]] لصفة | بصفة[2]] لصفة ٢١ فيحصل] فيصل

عباده المحتاجين إلى النبي وشرعه، مع قولك أن ذلك غير ممكن له تعالى، ولا يمكن له تغيير الطبائع والهيئات، وأنه لا يجوز أن تجري الأسباب إلا على ما جرت عليه، وهي، أعني النبوة والشرائع، أمور اتفاقية عندكم، وفرّعته في هذا الباب من قولكم أن الله تعالى ألهمه وأفاد كذا، وأفاد الناس بذلك الإنسان الذي هو النبي، إراءة منكم أنكم تقولون به على الحقيقة؟

يبين هذا أن قولكم: فإذاً يجب أن يفيدهم الله تعالى ذلك بواسطة إنسان واحد بأن يفيده أولاً كذا ويكلمه، يفهم منه أنه تعالى يعلم حاجتهم إلى النبي وشرعه، ويعلم ذلك الإنسان نفسه، فيرشحه للنبوة ويفيده ما يكمل به ليفيدهم بشرعه ما يحتاجون إليه. وهذا الإنسان والمحتاجون إليه وحاجاتهم وما يصلحهم هو من الجزئيات، وعندكم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات. // وأيضاً، فلا بدّ من أن يقصد إفادتهم بذلك حتى يقال: أفادهم كذا، ولو قصد ذلك لكان [١٠٦أ] منقوصاً عندكم، ولكان أخس منهم. وإذا كان ذلك يفيض من ذاته بوسائط الأسباب الموجبة التي يفيض منها ما ذكرتم كان ذلك بمنزلة حجر يهوي من شاهق، فيقع على وجه أو على وضع نافع لإنسان، فإنه لا يصح أن يقال: أفاده كذا، لما لم يقصد بهويه ووقوعه فائدة ذلك الإنسان. وليس يلزم مثل هذا السؤال المسلمين بأن يقال: فلم لم يخلق الله تعالى الأمم على هيئة يقبلون عندها من رسلهم ما يدعونهم إليه، وأن لا ينازعوهم في ذلك؟ لأن ذلك لا يجب في الحكمة، وإنما الواجب في الحكمة أن يمكّنهم من العلم بصدقهم ويوجب عليهم تصديقهم والانقياد لهم فيما يبلّغونهم، وأن يرغّبهم في ذلك بأن يلطف لهم. وقد فعل تعالى ذلك في حق كل من بعث إليه الرسل، فإذا لم يجيبوهم إلى شرعهم ونازعوهم في ذلك فقد أتوا من قبل أنفسهم.

ثم قال هذا الناقل: وليس يمكن أن يكون هذا النبي أيّ إنسان اتفق من تلك الأمة، بل يكون له من أول أمره استعداد وترشح لقبول ما يلهمه الله تعالى ويمده ويكلمه به، ثم يكون طول عمره منزهاً عن الرذائل الإنسية، ويكون له آيات وشمائل وقبول وسمة وهيبة // [١٠ب] يتفرّس فيه من لم يخبره بما عنده، ولم يعرف ما جاء به، أن له حالة نفسية، وأن له نسبة إلى الله تعالى ليست لسائر الناس. فيقال له: ولم يجب أن يكون بهذه الصفات؟ وهذه إنما يحتاج إليها ليكون ذلك أدعى لهم إلى القبول منه وأن لا ينفروا عنه، وهذا لا يصح على قولهم لأن إجابتهم إياه أو ردّهم عليه ومخالفتهم له هو موجَب فيهم عن أسباب ومسببات داخلة في السلسلة المنتهية إلى البارئ التي لا يمكن وجود ما يخالفها، ولهذا نقول لكم: أيجب أن يكون

---

١ تغيير] تغير ١٨ يكون] يقول ٢٠ وسمة] وسمت | وهيبة] وهيئة ٢٥ البارئ] المنادي

النبي على الصفات التي شرطتموها بتغير الطبائع والأسباب عن موجباتها إلى أن توجب قبول الناس عنه؟ فإذا لم يمكن تغيرها فما معنى هذه الصفات واشتراطها؟ بل على قولكم لو كان على أفضل الصفات وأكمل الشمائل، وجرت الأسباب على إيجاب مخالفته في الناس، لردوا عليه وخالفوه ولما نفع تلك الصفات، ولو كان على عكس هذه الصفات جامعاً للرذائل، وجرت الأسباب والطبائع على إيجاب قبول الناس منه واتباعه وطاعته، لوجب ذلك منهم ولما ضرّت تلك الرذائل، وكان فيما يذكرونه موافقة المسلمين في العبارات فقط.

ثم قال هذا الناقل: ثم يكون مخلوقاً لهذا الشأن // والقيام به والتحمل لما يلزمه من المؤن [١٠٧أ] في إتمام مقصوده، ويكون له طاقة واستقلال بأمور يحتاج إليه فيها مما يعجز عنه سائر الناس، وهذا يلزم عليه ما تقدم. ثم قال: ولا يكون له قصد آخر غير ذلك، لا من رئاسة أو لذة أو كرامة أو يسار أو انتقام أو غير ذلك من الأغراض الإنسانية. يقال له: ولم يجب ذلك؟ ولو كان لأحد هذه الأغراض، لكنه لم يجعلها معظم غرضه في تبليغ الرسالة، بل ما يسعه [من] ذلك، لم يضر. يبين هذا أن كثيراً من الأنبياء كانت لهم رئاسة في الدين والدنيا، وكان إليهم الحل والعقد والتولية وتجهيز الجيوش والسرايا، ولا يخلو الرئاسة في الدين والدنيا من منزلة أو مسرة بها، ولا ينكر ملك داود وسليمان، قال الله تعالى ﴿وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾[79] وكان لهما التوسع في الملاذّ من الأزواج والسراري، ولم يقدح ذلك في رئاستهم.

ثم قال الناقل: ويستدل على صدقه بأن يوجد فيه مع الشرائط خصائص الأنبياء والأشياء التي من أجلها احتيج إلى النبي، وبسببها يبعث الله النبي، وبإتمامها وإيجادها بالفعل يكون النبي نبياً، وهو أن يكون مجيئه في قوم يحتاجون إلى تخصيص الشريعة لهم في الوقت الذي يجب فيه بلوغ الذي يجب، ثم أن يقوى على إفادتهم الشريعة // المطابقة لأحوالهم والأغراض [١٠٧ب] اللازمة لهم التي بسببها يحتاجون إلى النبي، ثم أن يتمّ مقصوده في أن يقع له قبول، ولأمره طاعة وائتمار تذعن له النفوس وترضى بما يحدّ ويفرض، لأنه من الممتنع أن يهتدي إليه كل إنسان، وإن اهتدى إليه بعضهم أن يقنع به ويسكن إليه حتى لا تطالبه نفسه بأشياء أخر مما يمكنه بلوغه، وكما أنه ممتنع من كل شخص كذلك من الممتنع أن يهتدي إليه جماعة بالتشاور

---

١ بتغير] يتغير ٤ نفع] يقع | وجرت] وجدت ٨ مما] فما ١٠ ذلك[1]] + لا من رئاسة ١١ لأحد] أحد | يسعه] معه ١٣ والسرايا] والشرايا ٢٠ له] لهم | ولأمره] + وطاعته ٢١ يحدّ] يجد

---

[79] سورة النساء (٤): ٥٤

ومظافرة الرأي، وإن تأتّى لهم فمن المحال أن يُقنعوا به غيرهم ممن لم يعرف حقيقة ما تواطأوا عليه قناعة واحدة، ويرضونه على نحو واحد. فإذاً يُستدل على صحة نبوة النبي وصدقه في دعواه بإتمام هذا الأمر، وحصول هذه الفائدة منه على الكمال، كما أن كل من يدعي شيئاً يستدل على صدق دعواه بصدور ما ادعاه عنه على كماله، وليس يتم ذلك إلا بأن يعظم الاعتقاد فيه جداً، وتجلّ رتبته في النفوس، وهذه الخصال هي خصال النبوة.

واعلم أنهم خالفوا المسلمين في هذا الأصل، وهو أنهم لا يقولون: لا طريق إلى معرفه صدق المدّعي للنبوة إلا ظهور المعجز عليه، وهم ذكروا فيما حكيناه عنهم أن الطريق إلى معرفة
[١٠أ] صدقه هو أن يُعلم أن ما أتى به هو مطابق لما يصلحون به، // ولأغراضهم التي بسببها يحتاجون إلى النبي، ولم يشرطوا في هذه الجملة ظهور معجز عليه. وبعضهم ذكر ظهور المعجز عليه، ثم قال: إن ظهور المعجز عليه لا يوصل إلى العلم اليقيني بأنه صادق، لأنه يمكن أن يظن في المعجز أنه سِحر وأنه حيلة، نحو انشقاق القمر وقلب العصا حية. فأما إذا علم مطابقة ما أتى لمصالحهم فهو طريق لا تدخله الشبهة. ومن قال بهذا قال: إن العلم بصدقه للمعجز هو طريقة العوامّ والمتكلمين، فأما العلم بمطابقة شرعه للمصالح فهو طريقة المحققين. وقد حكينا في هذه الجملة عنهم أنهم قالوا: إن صدق المدعي للعلم بصنيعة من الصنائع إنما يظهر إذا أتى بتلك الصنيعة التي ادعى العلم بها. ومثّله غير هذا الناقل بمن ادّعى حفظ القرآن ثم قرأ القرآن، ولو [أن] رجلين ادعيا حفظ القرآن، فقيل لأحدهما: ما دليلك على أنك تحفظ القرآن؟ فقال: دليلي لذلك أني أقلب هذه العصا حيةً وأشق القمر نصفين، ثم قلب العصا حية، وقرأ الثاني القرآن، فإنا علمنا بحفظ الثاني للقرآن [صدقه ولم نعلم صدق الأول] لأنه تشتبه الحال في معجزاته، فيظن أنه من باب السحر وأنه طلسم، ولا تدخل الشبهة في حفظ قارئ القرآن.

فيقال لهؤلاء: بماذا علمتم مطابقة ما أتى به النبي من الشرائع للمصالح؟ ونفرض الكلام في
[١ب] شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله لأنكم تقولون، // ونحن نقول، بصدقه في النبوة وصحة شرعه، أبطريقة عقلية علمتم المطابقة أم بطريقة سمعية؟ فإن قالوا: بطريقة عقلية، قيل لهم: إن من جملة ما أتى به عليه وآله السلام من الشرائع وجوب الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان ووجوب أفعال الحج، فما تلك الطريقة التي علمتم بها مطابقتها للمصلحة؟ أظفرتم بجهة وجوب

---

١ غيرهم ممن] وغيرهم عمن | تواطأوا] اتواطوا ٤ بصدور] لصدور ٥ وتجلّ] يحل ١٤ الصنائع] الضائع ١٧ دليلي] دليله | وأشق] وانسق ١٨ فإنا] فإن | تشتبه] تشبيه ٢١ تقولون] يقولون ٢٣ الصلوات] الصلوة

لها في العقل حكمتم لذلك بوجوبها؟ أم ظفرتم بحكم في العقل يدل على وجوبها، نحو أن تقولوا: علمنا من جهة العقل أن من لم يصلّ هذه الصلاة بشروطها في أوقاتها فإنه يستحقّ الذم من العقلاء، كما يستحق الذم من لم يردّ الوديعة على صاحبها بعد ما طولب بردها، ولا عذر له في الامتناع من ذلك؟ فإن قالوا بالأول بطل، لأنا لا نجد في عقول العقلاء العلم بجهة وجوب الصوم شهر رمضان دون يوم العيد وأيام التشريق، ولا نجد لصلاة الظهر على شروطها بعد الزوال جهة تقتضي وجوبها في ذلك الوقت دون ما قبله، وكذا في أفعال الحج من الشرعيات، حتى عدّ بعض الملاحدة أفعال الحج من أفعال المجانين، وقالوا في وجوب الغسل من الجنابة أنه سفه، وشبهوه بمن تنجّس طرف من أطراف ثوبه، فأوجب غسله كله، أنه يعد سفهاً، وقالوا في المحرمات الشرعية [كتحريم نكاح الابنة] أنه ظلم، إلى غير ذلك مما يقوله // القائلون [١٠٩أ] بالإباحة وغيرهم. فكيف يمكن أن يُدّعى أنه يمكن الوصول إلى معرفة وجوبها أو قبحها بطريقة عقلية؟ ولا يمكن أن تعرف المصالح بقول النبي إلا بعد العلم بصدقه من جهة المعجز، فصح أنه لا طريق إلى العلم بذلك إلا من جهة المعجز.

فإن قالوا: إنا علمنا هذه الشرعيات واستعملنا هذه العبادات، فوجدناها نافعة في رياضة النفس والتنزّه عن رذائل الأخلاق، وداعية إلى محاسن الأخلاق، وإلى هذا أشار بعضهم فقال: إذا فهمتَ معنى النبوة فأكثر النظر في القرآن والأخبار، فيحصل لك العلم الضروري بكونه عليه السلام على أعلى درجات النبوة، واعضد ذلك بتجربة ما قاله عليه وآله السلام في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب، وكيف صدق عليه السلام في قوله: من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم، وكيف صدق في قوله: من أعان ظالماً سلّطه الله عليه، وفي قوله: من أصبح وهمومه همّ واحد كفاه الله هموم الدنيا والآخرة. فإذا جرّبتَ ذلك في ألف وألفين وآلاف حصل لك علم ضروري لا تمارى فيه، فمن هذا الطريق يطلب اليقين بالنبوة، لا من قلب العصا ثعباناً وشق القمر، فهذا هو الإيمان القوي العلمي، والذوق كالمشاهدة والأخذ باليد، ولا يوجد إلا في طريق التصوف.

فيقال له: إنه من اعتقد في طريقة أنه صون ودين وزهد في الدنيا، ورغبة في الآخرة // [١٠٩ب] وراض نفسه بتلك الطريقة، واستعمل نفسه بما يعتقده عبادات في ذلك التدين، فإنه يجد

---

١ تقولوا] يقولوا ٦ الحج] + من افعال ١٧ عمل] علم ١٨ لم] له ١٩ وآلاف] والالف ٢٢ التصوف] التصرف ٢٣ ورغبة] ورغب

لنفسه تميزاً ممن ليس من حاله اجتهاد في ذلك التدين وعباداته واعتقاده في حقية ذلك الدين، حقاً كان ذلك الدين أو باطلاً. ألا ترى أن أحبار اليهود ورهابنة النصارى يجتهدون في كفرهم الذي يعتقدونه حقاً، فيجدون لأنفسهم تميزاً على عوامهم ومتّبعيهم، ويدّعون لأنفسهم من صفاء القلوب والنسك والزهد في الدنيا [منـزلة]، وكذلك عبّاد الأوثان إذا اجتهدوا في عبادة أوثانهم فانهم يجدون أنفسهم خائفة مستحيية من أوثانهم أن يقدموا على ما يعتقدونه معصية لأوثانهم. ولهذا حكي أن الصابئة المعتقدين عبادة النجوم لاعتقادهم أنها المدبّرة للعالم أنهم نحتوا على صورها أصناماً ليعبدوا بالنهار إذا خفيت تلك النجوم بالنهار، وأن يشاهدوها على الدوام، فيستحيوا من أن يقدموا على رذائل الأفعال، ولم يزل ما يجدونه من أنفسهم على ما ذهبوا إليه في تدينهم أنه حق. فكذلك ما ذكر هؤلاء من العمل بشرائع نبينا لاعتقادهم في صدقه من دون نظر في معجزاته.

وأما تشبيههم لذلك بمن ادعى حفظ القرآن أو صنعة من صنائع الدنيا، إذا أتى بها على الوجه الذي حفظه غيره أو علم تلك الصنعة، فليس بنظير مسألتنا، لأن ذلك من جملة المعرفة بالمشاهدات، لأن بالمشاهدة تُعلم الصنعة بعد وقوعها على ترتيب وإحكام ومطابقة لما سبق [١١أ] من العلم // بتلك الصنعة، والحفظ لذلك المقروء. وليس كذلك ما أتى به النبي من الشرائع، لأنه لا طريق إلى العلم بكونه مصلحة في أوقاتها دون ما قبلها وبعدها، وفي مكان دون مكان، وعلى شرائطها من دون تلك الشرائط، لا بمشاهدة ولا بطريقة عقلية. ألا ترى أن المخالفين القائلين بالمعقولات المنكرين للنبوة والشرائع، لما لم ينظروا في الطريقة التي يسلكها المسلمون في تصديق الرسل من النظر في المعجزات، دفعوا النبوة والقول بالشرائع، لما لم يجدوا طريقة عقلية إلى معرفة شرائعهم ومطابقتها للمصالح الدنياوية؟ أما قولهم: إن المعرفة بصدقهم من جهة المعجزات معرفة غير يقينية، لأنه يجوز فيها أن يكون من باب السحر، يقال لهم: إذا جوزتم في المعجزات أن تكون من باب السحر، لا يحصل بها العلم اليقيني بصدق النبي، فجوزوا فيمن قرأ القرآن أنه ساحر، لا يحفظ القرآن، ويريكم بسحره أنه أحكمه، وفي ذلك سدّ الطريق عليكم إلى معرفة صدق نبي.

---

١ حاله] حالة ٢ أحبار ...النصارى] رهابنة اليهود وأحبار النصارى ٤ والنسك] والبنسك ٩ ذكر] ذكروا
١١ لذلك] بذلك ٢٠ السحر] لا يحصل ٢١ بصدق] لصدق

ويقال لهم: هذا لا يستقيم على أصولكم، لأنكم لا تقولون بصحة السحر وأن الساحر بفضل علومه يتمكن من إحداث ما لا يقدر عليه بشر مثله، فعِلْم السحر هو علم كان لليونان، ثم انقطع بإحراق المسلمين كتب الأكاسرة // التي صنّفها الفلاسفة في علم السحر. فمن يقول منكم [١١٠ب] بصحة النبوة هو أولى بأن يقول: الساحر نبي، بل هو أفضل من الأنبياء، لأن على قوله من بلغ في علومه إلى أن يتمكن مما لا يتمكن منه بشر مثله فإنه يتمكن بفضل علومه أيضاً [من] أن يضع شرائع وسُنناً مطابقة لمصالح الناس يصلح بها دنياهم إذا قبلوها منه، فعلى هذا القول إذا أتى النبي بالمعجزات وجب القول بصدقه وحصول اليقين بنبوته. وأيضاً، فإنكم تقولون: إن حقيقة المعجزة هو أن تؤثّر نفس النبي في هيولى العالم، فيغير صورة بعض أجزائه إلى صورة أخري بخلاف تأثيرات سائر النفوس. فإذا كان هذا هو المعجز عندكم لزم أن يكون العلم به يقيناً، وأن يعلم أن صاحب ذلك النفس هو نبي، فبطل قولكم أن العلم بالمعجزة غير يقيني. فأما على قول المسلمين فهذا سحر ساقط، لأن للمعجزة عندهم شروطاً متى عُرفت كانت معجزة صحيحة دالة على صدق المدعي للنبوة، منها أن يعلم أنها ليست من جنس السحر، لأن السحر عندهم تمويه وتكسب يري الساحر أن له حقيقة ويخفي فيه وجه مكره وخديعته، كما يري أنه يذبح الحيوان، // ثم يحييه بعد الذبح، وهو لا يذبحه، بل تخفيه حركاته وأخذة [١١١أ] بالعيون، يري ذلك ولا يفعله، إلى ما أشبه ذلك، فما لم يعلم أن المعجزة ليست من هذا الجنس لم تعلم معجزة.

ثم العجب قولهم أنه لا تتم النبوة إلا بعد أن تجلّ رتبته في النفوس، ويكون مقبول القول عندهم، ويذعن له النفوس، لأنه لا تجل رتبته ولا يحصل له ما قالوه إلا بعد أن يعرفوا صدقه في نبوته، فمتى وقف تمام نبوته على ذلك لم تثبت نبوته. ويقال لهم: يلزم على ما قلتم أن يكون نبياً في حق من أذعن له وقبل قوله، ولا يكون نبياً في حق من أنكر نبوته وعاداه وقاتله، وهذا خلف من القول.

هذا هو الكلام على ما قالوه فيما يراد له النبي. [ثم قالوا[٨٠]:] ينبغي أن يختص بثلاث خاصيات حتى يكون النبي الأعظم، إحداها أن يكون مختصاً بنفس مختصة بقوة في جوهرها

---

٢ فعِلْم] + انّ ٦ منه] منهم ١١ سحر] سحور | شروطاً] شروط ١٤ تخفيه] لحقه | وأخذة] واحدة ٢٣ إحداها] احدها

---

[٨٠] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٣٨٠-٣٨٤

لأجلها يؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة أخرى، نحو أن يؤثر في الهواء، فيستحيل غيماً يحدث منه طوفان، أو يحدث مطر بقدر حاجة الاستسقاء، لأن الهيولى مطيعة للنفوس ومتأثرة عنها، فمتى أثرت نفس النبي مثل هذا التأثير كان معجزة له. الخاصية الثانية القوة النظرية، وهو أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل
[١١ب] حتى يفيض عليها العلوم، // فإن النفوس منقسمة إلى ما يحتاج إلى التعلم وإلى ما يستغني عنه، والمحتاج إلى التعلم قد لا يؤثر فيه التعليم، وإن طال تعبه، وقد يتعلم على قرب، ويكون شخص يستنبط الشيء من نفسه من غير معلم. الخاصية الثالثة القوة المتخيلة، بأن تقوى النفس وتتصل بعالم الغيب، وتحكي المتخيلة ما أدرك بصور جميلة وأصوات منظومة، ويرى في اليقظة ويسمع ما كان يراه ويسمعه في النوم، فتكون الصور المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن، وهو الملَك الذي يراه النبي، فتكون المعارف التي تصل إلى النفس من اتصاله بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسي المنظوم الواقع في الحس المشترك، فيكون مسموعاً، وهذا أيضاً ممكن. وقالوا: وهذه طبقات النبوة، من اجتمع له هذه الثلاث فهو النبي الأفضل، وهي الدرجة القصوى من درجات الإنسان، وهو متصل بدرجات الملائكة. والأنبياء في ذلك يتفاوتون، فقد يكون للواحد خاصيتان من هذه الثلاث، وقد يكون له واحدة، وقد يكون له مجرّد الرؤيا، وقد يكون من كل واحد شيء ضعيف، وقد تتفاوت منازلهم في القرب من الله تعالى وملائكته. وهذا الكلام كما تراه، وبنوا قولهم في كل مبني ومخرّج على القول في النفس، ويخص بذلك قول المتأخرين فيها.

[١١١أ] // باب الكلام في النفس

اعلم أن الكلام في ذلك يقع في مواضع، منها الكلام في حد النفس وبيان حقيقتها، ومنها الكلام فيما يدل على إفساد القول بإثباتها، ومنها الكلام في النظر فيما يستدل به على إثباتها. أما الكلام في الأول: حكى أبو جعفر محمد بن يعقوب الجديدي رحمه الله في تصنيفه الملقب بكتاب المعاد عن بعضهم أن النفس في الجسم بمنزلة الصورة في الهيولى، وأنها جوهر، لا على

---

٤ النفس] النفوس | شديد] سبب ٥ النفوس] النفس ٦ فيه التعليم] في العلم | ويكون] ويكن ٨ بصور] بصورة
١٠ النبي] + عليه وآله السلام | تصل] تتصل ١٢ طبقات] طبيعيات ١٧ فيها] + باب

معنى أنها هيولى - لأن الجواهر عندهم ثلاثة: جوهر بمعنى الهيولى، وجوهر بمعنى أنه صورة، وجوهر بمعنى أنه مركّب من هيولى وصورة - فالنفس جوهر بمعنى أنه صورة، لا بمعنى أنه هيولى، ولا بمعنى أنه مركب من الهيولي والصورة. وعن أرسطاطاليس أنه سمى النفس جوهراً بمعنى أنه كيفية جوهرية بها صار الجسم حيّاً، كالحرارة في النار، وربما يقول: كالبصر في العين. وعن يعقوب بن إسحاق الكندي أن النفس هي صورة الحي العقلية.

وذكر ابن سينا في كتاب النفس في حد النفس أنه كمال أول لجسم طبيعي آلي، ثم قال: إن الشيء الواحد يسمى كمالاً ويسمى قوة بالإضافة إلى معان مختلفة، فالنفس تسمى قوة بالإضافة إلى أفعالها، وتسمى صورة بالإضافة إلى المادة الممتزجة لصيرورة المادة بها قائمة بالفعل، وتسمى كمالاً بالإضافة إلى النوع الحيواني والإنساني لصيرورة الحسي به قائماً بالفعل نوعاً مركباً. قال: ولفظة الكمال في الحدّ أولى من لفظة الصورة، لأن المادة جزء من طبيعة الإنسان وبالكمال هو إنسان، والكمال يتضمن الدلالة على صورة المادة كمالاً أولاً في النوع، وكونه أولى من لفظة القوة ظاهر. قال: وينبغي أن يوجد البدن في حد النفس، لأن النفس، وإن كانت تفارق البدن، ولا يوجد في حدها إلا الذاتي، فإنا نريد أن نحدّها من حيث هي مضافة إلى البدن، ومن حيث هي أفعالها في البدن، لا أنا ندل على جوهرها على الإطلاق، والأولى في تسمية التي تفارق البدن أن تسمى عقلاً، ثم الكمال للشيء قد يكون مبدأ له، وقد يكون بعد المبدأ له بالإحساس، والتحريك هو كمال النوع الحيواني. وأما النفس فهو هذا لهذا، فلذا قلنا: كمال أول لجسم. ثم الكمالات تختلف [في] الأجسام الطبيعية بحسب أنواعها، والنفس كمال لجسم يكلّفه الفعل بآلات، فلذلك قلنا: آلي. والأعضاء الآلية عندهم هي التي يتفرد كل منها بفعل مخصوص، ويكون الفعل كاملاً. قال: أو نقول بدل قولنا: آلي، كمال لجسم // ذي حياة بالقوة، أي من شأنه أن يحيى بالنسل ويبقى بالغذاء. [١١٢ب]

وهذا الذي ذكروه في حقيقة النفس لا يتبين به حقيقتها على حد ينفصل به عن مذهب مخالفيهم، لأنا نقول في حقيقة الإنسان ذي النفس، أي القلب، أنه المبني بنيةً مخصوصة ومزاجاً معتدلاً بين الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة الذي هو حيّ واحد، وإن كان مركباً من

٢ أنه[3]] + صورة ٨ لصيرورة] لتصوره ٩ لصيرورة] لضرورة ١١ أولاً] أول ١٣ كانت] كان | حدها] حده فإنا] لانا | نحدّها] يجدها ١٤ أفعالها] أفعاله | أنا ندل] أن يدل ١٩ كاملاً] كامل ٢٠ بالنسل] بالنشر ٢٢ مخالفيهم] مخالفهم

أبعاض وأجزاء، فيمكننا أن نعبر عن مزاجه المعتدل الذي نضيف إليه ما يضيفه هؤلاء إلى النفس بأنه صورة الإنسان العقلية، وبأنه كمال أول لجسم طبيعي آلي. ولأنه كان ينبغي أن نزيد في الحد ما ينبىء عن حقيقة النفس عندهم، فنقول: عقل هو كمال أول لجسم طبيعي آلي. ولأنه أطلق القول بأنه كمال لجسم، ولم يقل من غير واسطة، فيلزمه أن يكون كل ما لولاه ما حصل النوع الإنساني أن يكون نفساً، نحو العقل الموجب للنفس الذي هو كمال النوع عنده.

فصل في إبطال القول بالنفس

وإنما قدمنا هذا الفصل على ما يستدلون به لإثباتها لوجهين، أحدهما أن الجواب عن ذلك قد يتفرع على ما نبين في هذا الفصل، والثاني أنا نتبين أن العلم مركوز في العقل بأن الحي العاقل الفاعل هو هذا المبني بنية مخصوصة، وإذا كان ذلك علماً أولياً فما يذكرونه يكون شُبهاً في موضع خلافُه مركوز في العقل، لا حاجة بنا إلى الجواب عنها، كما نقول مثل ذلك في شبه السوفسطائية التي تخالف ما نعلمه باضطرار. والذي يبين ما ادعينا أن نقول للمتأخرين منهم القائلين بأن النفس غير منطبعة في هذا البدن، ولا حالّة فيه ولا ملابسة له: أخبرونا عن هذه النفس إذا لم تكن في البدن، كيف يصح إضافة الأفعال الإنسانية إليها؟ قالوا: إن بدن الإنسان آلة تستعملها النفس بواسطة القوى الإنسانية والحيوانية لهذا البدن. ونحن نذكر ما يقولونه في القوى التي هي واسطة ليتم بيان قولهم في النفس.

قالوا: القوة الحيوانية ضربان، مدركة ومحركة، والمدركة ضربان، ظاهرة وباطنة، والباطنة ضروب ثلاثة: إحداها القوة الخيالية، وهي القوة الحافظة لصورة الأشياء التي يوردها عليه الحواس الخمس فتجتمع فيها، ويسمونه الحس المشترك لذلك. والثانية القوة الوهمية التي تدرك معاني الأشياء، فمعنى الصورة هو ما لا بدّ لوجوده من مادة. وأما المعاني فهي ما لا يستدعي بوجوده جسماً، ولكن يعرض لها أن تكون في جسم، كعداوة الذئب للشاة، فإن الشاة تدرك شكل الذئب وتدرك عداوته لها، فالعداوة معنى لا يحتاج إلى جسم، وإن كانت توجد // في [١١٣أ] جسم الذئب. والثالثة هي القوة التي تسمى في الحيوانات متخيلة، وفي الإنسان مفكرة، وهي

١ وأجزاء] واحد ٢ بأنه] فإنه ١٠ علماً] على | فما] مما | شُبهاً] نسبتها ١٢ نعلمه] يعلمه ٢٣ متخيلة] مخيلة

القوة التي تركّب المعاني على الصورة وبعض المعاني على بعض، كما يتخيل الإنسان عنز أيّل، وإن لم يشاهد مثله. قالوا: والقوة الحافظة للصورة إنما تحفظها بعد القبول، فلها قوة قابلة وقوة حافظة، والحفظ غير القبول، فإن الماء يقبل الصورة ولا يحفظها، والشمع يقبلها ويحفظها، وكذلك القوة الوهمية ينطبع فيها المعاني، وتحفظها قوة لها تسمى ذاكرة. والقوى الباطنة خمس كالحواس. وأما القوة المحركة فهي على ضربين، إحداهما قوة باعثة على الفعل، وهي القوة النزوعية والشوقية، والثانية محركة بمعنى أنها فاعلة للحركة، وهي قوة تنبعث بعد النزوعية في العضلات، والأعصاب تشنّج العضلات، تجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء أو ترخيها، فيتم بها الفعل. وأما القوة الإنسانية، وهي المسمى ناطقة، فعلى ضربين، إحداهما القوة العالمة والثانية العاملة، وتسميان عقلاً بالاشتراك. أما القوة العاملة فهي قوة ببدن الإنسان في الصناعات الإنسانية المستنبطة بالروية الحاصلة بالإنسان. وأما العالمة فهي التي تسمى النظرية، وهي القوة التي تدرك حقائق الأشياء المعقولة المجرّدة عن المواد، وهي المكلّفة، وهذه القوة هي التي تأخذ العلوم عن الملائكة، وهي دائمة القبول عنها. قالوا: فبواسطة هذه القوى في البدن تستعمل النفس هذا البدن.

فيقال لهم: فإن كانت النفس هي التي تستعمل البدن فيما ذكرتموه، والبدن آلة لها، فإذاً الفاعلة هي النفس دون الآلة، لأن الفعل يضاف إلى الفاعل، لا إلى آلة الفاعل، وإذا قالوا ذلك قيل لهم: والعقلاء بأسرهم يعلمون علماً أولياً ضرورياً أن هذا البدن وهذه الجملة هي العالمة، وهي العاملة للصناعات، وأنتم تعلمون ذلك باضطرار أيضاً. يبين ذلك أنهم وأنتم تعلمون باضطرار أن هذا البدن هو الذي يستحق الذمّ بأفعاله القبيحة والمدح بالإحسان، ولو كان هذا هو الواسطة لكان يجب ذم غيره، يجري مجرى الأخذة يرقي بها الإنسان غيره ويؤلمه، فإن أحداً من العقلاء لا يستحسن ذم الأخذة دون الراقي بها، وكذلك كان يجب في هذا البدن // لا يستحسن ذمه ولا مدحه. وكذلك يستحسنون أمر هذا البدن ونهيه عن [١١٣ب] صناعاته، ويستحسنون مدحه على علومه، خصوصاً المستنبطة بالأفكار والقياسات الصحيحة، وكذلك يصفونه بشدة الإدراك، ويتسترون منه، وينهونه عن النظر إلى حرمهم وإبصاره لهم، فصح أنهم عالمون باضطرار أن ما ذكرتموه حاصل لهذا البدن، فإضافته إلى غيره

١ عنز أيّل] غرابل ٢ يشاهد] يشاهده ٥ إحداهما] احدها | الفعل] العقل ١٩ الأخذة] الأجرة ٢٠ الأخذة] الأجرة

باطل. فإن قالوا: إن العقلاء يرون هذا البدن ظاهراً، ويرون ظهور العلوم والأفعال به، ولا يعلمون النفس إلا بقياسات غامضة، فلذلك يستحسنون ما ذكرتموه ويضيفونه إلى البدن، قيل لهم: فيلزم من هذا أن علمهم واستحسانهم أمره ونهيه ومدحه وذمه هو جهل وأن ما يفعلونه من ذلك فهو قبيح، ولا علم أظهر عند العقلاء مما ذكرناه. فإن جوزتم فيه أن يكون جهلاً فجوزوا في سائر ما تعلمونه علماً أولياً أن يكون جهلاً، وفي ذلك فساد جميع العلوم الأولية والمستنبطة.

واستدل شيخنا أبو الحسين لإبطال القول بالنفس فقال: إن نفس الإنسان الفاعل هو هذه الجملة، وليس هو شيئاً فيها أو خارجاً عنها، وإنما قلنا ذلك لأن عند اعتدال مزاجه وصحته يصح أن يدرك ويعلم ويقدر، وعند فساد اعتدال مزاجه وصحته يبطل جميع ذلك على طريقة واحدة، فلزم أن يكون المقتضي لذلك صحته واعتدال مزاجه، لأنه لا مقتضى إلا زوال علته، وصحته هو صفة لهذا الجسم. فإذاً المختص بهذه الصفة هو الحي العاقل القادر، وهو المطيع والعاصي.

وتقرير هذه الطريقة هو أن ما ذكره من الطريقة في بيان أن هذا الجسم هو القادر وهو الفاعل هي الطريقة التي يسلكها من أراد أن يبيّن أن المؤثر في كذا هذا دون غيره، وهو أن ذلك التأثير يتبعه وجوداً وعدماً على طريقة واحدة، وليس ثم شيء، أو صفة لشيء، هو أولى بأن يفعل هو المؤثّر فيه، فيجب الاقتصار عليه، ولو لم يقتصر عليه لبطل طريقة تعليق سبب لمسبب وفاعل لفعل، لأنه متى قيل، والحال ما ذكرنا، أن المؤثر هو شيء آخر لزم أن يجوز مثل ذلك في الشيء الذي يروم المخالف تعليق الفعل به، وفيه إبطال طريقة التعليل.

ويقال لهم: إذا لم تكن النفس منطبعة في البدن، ولا موجودة في جملته، ولا في بعضه، لم يمكن لها اختصاص بهذا البدن، فلم كانت بأن تستعمل هذا البدن أولى من غيره؟ فإما أن يستعمل كلَّ الأبدان نفس واحدة، // أو لا تستعمل واحداً منها، ولا يلزمنا مثل هذا في [١١أ] أفعال البارئ في الأبدان ابتداءاً عندنا، لأنه تعالى قادر مختار يفعل ذلك لداعٍ وإرادة، والنفس عندهم توجب أفعالها في البدن، ولا تقدر على خلاف ما تفعله. ومن قال منهم: إن النفس تحل في هذا البدن، تنزل من عالمها إليه فتتصل به، فإنه يلزمهم هذا الإلزام من وجه آخر،

١ يرون] أترون   ٣ واستحسانهم] استحسانهم | أمره] أمرهم   ٧ فقال] يقال | نفس] النفس   ١٠ إلا زوال] إلى زاد
١١ لهذا] لهذا ا   ١٣ هو¹] وهو   ١٤ هذا] كذا   ١٧ لمسبب] لسبب

وهو أن يجب حلول هذه النفس في جميع الأبدان، ولا يجوز أن يختص بها بدن دون آخر من غير اختصاص معقول لها ببدن دون آخر. وقد اعتذر الأولون فقالوا: إن للنفس تعلقاً ببدن دون آخر، وبعضهم عبّر عن هذا التعلق بأنها تعشق بدناً دون آخر. ألا ترى أن الأم ترؤف على ولدها دون ولد غيرها، وتعشقه دون ولد غيرها؟ فيقال لهم: فلم عشقت هذا البدن ولم تعشق غيره؟ فلا وجه لهم إلا ما يُحيلونه على العقول من فيضان الخير على النفوس، فيلزم في العقول ما ألزمناهم في النفوس، وليس لهم أن يقولوا: إن الباري تعالى يفيض ذلك على العقول، لأنه يلزمهم في الباري مثل ذلك.

وليس لمن يقول منهم: إن النفس تحدث مع البدن، ولا تنزل إليه من عالمها، وهو قول أرسطاطاليس، [أن يقول] أنه لمكان حدوثها مع ذلك البدن تختص به، بأنه يقال له: ألم تحدث في حالة واحدة أبدان كثيرة، وتختص نفس كل واحد منها به؟ فيلزمه ما ألزمناه، وليس لزم الأم مع ولدها، لأن الله تعالى هو الفاعل فيها محبّة ولدها دون ولد غيرها، فلذلك ترؤف عليه دون غيره على ما قال الله تعالى في الأبوين ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً﴾[٨١]، وقال تعالى في الزوجين ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[٨٢].

وقد طعن ابن زكريا المتطبب على من قال بأن النفس هو مزاج البدن فقال: إن أول ما يسبق إلى أفكار المتدبر في النظر في ماهية النفس أنها شيء متولد من امتزاج الطبائع ضرباً من المزاج، لأنه يحدث من الأشياء الممتزجة ألوان وقوى وأفعال غير موجودة في مفرداتها، فنقول: لا تخلو النفس، إن كانت مزاجاً، أن تكون مزاجاً لا عرض له أو مزاجاً ذا عرض - يعني بذي عرض الذي يتفاوت ضرباً من التفاوت غير أنه لا يخرج له من نوع ذلك المزاج - ولو كان مزاجاً لا عرض له لم يوجد شيئان ذوا نفس إلا مستوي المزاج الدقيق، وهذا باطل، لأنه كم من أشياء ذوات نفس وهي مختلفة المزاج، فلم يبق إلا أنه مزاج ذو عرض، لكن الأشياء التي هي في عرض مزاج واحد لا تبلغ المضادّة في المزاج، // وقد نجد ذوي أنفس [١١٤ب
متضادة المزاج، فليست من مخالطة، [وقد يضر بدن الإنسان بمزاج غيره من الحيوانات كالعقرب والأفعى] فاتصل إليه من جهته الألم العنيف، وأكثر ذلك مزاج الأفاعي [ذات

٥ من فيضان] وفيضان ٩ ألم] لم ١٠ لزم] لذلك ١١ ترؤف] رؤف ١٢ ارْحَمْهُمَا] ارحمها ١٤ زكريا] ذكريا ١٥ أفكار] أفكاره ١٧ لا عرض] لأعراض | ذا عرض] وأعراضاً ٢١ المضادّة] المصادرة ٢٣ مزاج] امتزاج

[٨١] سورة الإسراء (١٧): ٢٤ | [٨٢] سورة الروم (٣٠): ٢١

السموم] التي تفسده من ساعته، وأكثر من ذلك البعد بين مزاج الدود المتولد من النار المتلذذ بها وبين دود الثلج، ودود الخل من دود العسل، فمزاج هذه الحيوانات لا يمكن أن يكون في عرض واحد لأنه يقتضي أن يكون الشيء الذي يكون بمزاج ما قد يكون بالضد من ذلك، وهذا خلف.

فأجابه الجديدي رحمه الله فقال: ليس فيما أوردتَ ما يدل على أن النفس ليس بمزاج ولا متولد عن مزاج، لأن الطبيعيين متفقون على أنه لا جسم ولا جوهر يقبل تأثير جوهر آخر فيه إلا بعد أن يكون متهيئاً لقبول ذلك التأثير، كالحطب والشمع والزيت القابل لتأثير النار من الإحراق، ولولا هذا التهيؤ لما احترقت، كالحجر من الجمادات والماء من الذائبات. وإذا كان كذلك فكانت أجسام الحيوان كلها قابلة لتأثير النفس فيها، فلا بدّ من أن يكون لكلها هيئة صلحت لقبول تأثير النفس فيها، وهذه الهيئة لم تحصل إلا من جهة نوع من المزاج. فما تنكر أن تكون هذه الهيئة هي النفس، وهي عرض من الأعراض؟ ثم سمّه ما شئت، مقداراً أو كمية أو كيفية.

ويقال له: من أين أن بعض الأمزجة مضادة لبعض؟ وما أنكرتَ أن تتفاوت ضرباً من التفاوت، لا تخرج بذلك من أن تكون في عرض مزاج واحد؟ وما ذكر من مضرة الإنسان لما يصل إليه من العقرب والأفعى فذلك شيء مودع في إبرة العقرب ونيرة الأفعى، وليس من مزاجهما في شيء، ولهذا يأكل الإنسان العقرب ولحوم الأفعى، فتنفع بدنه، ولهذا تتفاوت أمزجة الناس ولا يخرج بذلك من أن تكون في عرض مزاج واحد، فما ذكره ساقط. ويقال له: أليس الحيوانات غير الإنسان لا نفس لها عند بعضهم؟ فما أنكرتم أن نقول نحن: إن مزاج الإنسان هو نفس دون غيره من الأمزجة؟ فإن قال: إن كلها لتشترك في أنها مزاج، فكيف يكون بعضها نفساً وبعضها غير نفس؟ قيل: إنا لا نقول: إنها أنفس، لكونها مزاجاً، وإنما تكون نفساً لأنها مزاج مخصوص، وهو كونها مزاج إنسان. يبين هذا أن ما يضيفونه إلى النفس من الأفعال الإنسانية نضيفها نحن إلى هذا المزاج المخصوص، ولا نضيفها [إلى] سائر أمزجة الحيوانات، فلم يلزمنا أن تكون أنفساً.

وطعن فيه أيضاً بوجه آخر، فقال: إن المفردات التي لا يختلط بها شيء، كالحنطة والشعير، ليس يكاد يتولد منها شيء آخر، وإنما يقع ذلك في شيء يمزج نوعاً من الأنواع حتى

٣ بالضد] بالصدق ٥ الجديدي] الجدوي ٧ والزيت] والذيت ٨ التهيؤ] التهيأ ١٤ مضرة] يضره ١٥ إبرة] أثرة

يتحد، // كالخل والعسل. ونحن نجد ما في الإنسان من الأجزاء الغليظة الأرضية والمائية متحركة عن الوسط، فمن أين حدثت الحركة الاختيارية الإرادية الآخذة في جميع الجهات القاسرة لما في جثة الإنسان من الأجسام اللطيفة والغليظة، ولا آخر معها؟ ألا بجوهر غير هذه يقوى على قسر هذه على الحركة التي هي ضد حركاتها الطبيعية؟ وإنه لا يمكن أن تكون النفس تولدت عن هذه، فإذاً هذه حافظة لطبائعها غير حافظة، وهذا من خلف. [١١٥أ]

فأجابه الجديدي رحمه الله بمثل جوابه الأول، فقال: أليس مع ما وجدتَ في أجسام الحيوان من الأجسام الغليظة واللطيفة وجدتَ فيها مزاجاً مخصوصاً صلحت معه لحلول النفس فيها؟ فما أنكرت أن تكون هذه الهيئة هي النفس، وهي التي يصح منها الحركات الإرادية القاسرة لحركاتها الطبيعية؟ ونحن نقول له: ما أنكرت أن يتولد من امتزاج هذه الطبائع على طريقهم شيء واحد يكون من طبيعته الحركة الاختيارية القاسرة لحركاتها الطبيعية، ويكون ذلك بمنزلة الخاصيات لسائر الأجسام المركبة من هذه الطبائع، كحجر المغناطيس والسقمونيا وغيرهما؟

وأما المتأخرون من الفلاسفة كابن سينا وغيره فقد احتجوا لإثبات النفس بأشياء، منها قالوا: إن العلوم العقلية محصورة، وفيها آحاد، والواحد لا ينقسم، فلو كان محلّها جسم الإنسان، والجسم منقسم، للزم انقسام آحاد العلوم، وذلك محال. وإيراد هذا على طرقهم أن يقال: لو كان محل العلم جسماً منقسماً فالعلم منقسم، لكن العلم الحالّ غير منقسم، فمحله ليس جسماً، وإنما محله جوهر روحاني، وهو النفس، لأنها لا تنقسم. وهذا قياس شرطي استثني فيه نقيض التالي، فينتج نقيض المقدم. قالوا: وهاتان المقدمتان من الأوليات، الأولى أن كل حالّ في منقسم منقسم، والثانية أن العلم واحد لا ينقسم.

والجواب: إنا لا نسلّم أن المقدمتين في قياسكم هذا من الأوليات. أما الأولى، وهو أن كل حال في منقسم منقسم، ليس من الأوليات، لأن لمنازع أن ينازع في ذلك فيقول: إن الحالّ كالصفة والحال للمحل، فلا يمتنع أن يكون الموصوف منقسماً، والصفة والحالة واحدة من حيث هي صفة. ألا ترى أنكم تقولون: إن القوة الوهمية تدرك المعاني، وفي المعاني ما هو معنى واحد كعداوة الذئب للشاة، وكذلك الحافظة والذاكرة، وليس محلها النفس عندكم، بل محلها

٣ ولا آخر] والآخر ٦ الجديدي] الجذري | أليس] ليس ٧ لحلول] الحلول ٨ فيها] فيهما | يصح] يصلح
١١ المغناطيس] المقناطيس

جسم، ولا يجب عندكم أن ينقسم ذلك بحسب انقسام محله؟ فما أجبتم به في الوهم بمعنى [١١٥ب] واحد، والذكر والحفظ له، كان جواب مخالفكم في العلم. // أما الثانية، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم، ليس من الأوليات أيضاً، لأنه يمكن من ينازع أن يقول: إن العلم الواحد كمحله، فكما أن محله جسم واحد فالحالّ فيه واحد، وكما أن محله مجموع أجزاء، وهو جسم واحد، فالعلم أيضاً مجموع معانٍ، وهو علم واحد. على أن من يقول: إن العلم يحل القلب، يقول: إنه يحل الجزء الواحد، وهو النقطة، وإنه لا يتجزأ، فالحالّ فيه لا يتجزأ. ومتى قلتم: إن النقطة تتجزأ بالقوة إلى ما لا يتناهى، فكذلك يصح في الحالّ فيه، قيل لكم: وليس هذا بعلم أولي عندكم، لأنكم إنما تدّعون: إنا نعلم أن النقطة تتجزأ بقياسات غامضة، فقولكم على هذا: إن محل العلم منقسم، ليس بأولي، فلم يكن قياسكم هذا قياساً برهانياً. ثم العجب أن العلم بأن العالم هو هذا الشخص هو علم أولي أظهر مما ذكرتم، ثم تريدون أن تبطلوا ما هو أولي بما ليس بأولي، فهو أظلم. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون العلم أمراً غير منقسم، فهو الإضافة التي تعلقها بين العالم والمعلوم، وليس بحالّ لا في العالم ولا في المعلوم، بل أمر يتصل بينهما كالإضافات بين الأشياء، مثل الأبوة والبنوة والأخوة؟ فإنه لا يمكن أن يقال: إن الأخوة حالّة في هذا الشخص أو في هذا، وكذلك الأبوة والبنوة.

ومنها، قالوا: إن محل العلم، لو كان جزءاً من قلب الإنسان لصح وجود الجهل في غير ذلك الجزء من القلب، كصحة وجود السواد والبياض فيهما، فيؤدي ذلك إلى أن يكون الإنسان عالماً وجاهلاً بالشيء الواحد، وهذا محال.

والجواب: هذا غير لازم لمن يجعل العلم حالة لقلب الإنسان، وكذلك الجهل، فالمحل واحد على هذا، فلا يصحان إلا متعاقبين عليه. ولا يلزم أيضاً من يجعل العلم إضافة موجبة عن القلب إلى المعلوم، وكذلك الشيء لا يوجب الشيء وضده في حالة واحدة، ولا يلزم أيضاً من يقول أن العلم يوجد في جزء من القلب، وكذلك الجهل، إلا أنهما يوجبان حالة للحي، فتتعاقب الحالتان على حي واحد، فلذلك لا يصح وجودهما في جزئين من القلب. ويقال لهم: إنما يلزم ما ذكرتم لو وجب أن يكون موضوع العلم والجهل واحداً، وعلى قياس قولكم لا يجب ذلك، لأن موضوع العلم هو النفس، والنفس لا تكون جاهلة عندكم، لأن النفس هي عقل عندكم،

---

١ في] من ٣ من[2]] ان ٤ أجزاء] آخرا | وهو] فهو ٧ يصح] يحل | بعلم] العلم ١١ فهو[1]] فقد ١٥ جزءاً] جزء | قلب] قبل ٢٣ واحداً] واحد

والعقول تفيض العلوم على النفوس، والعقل لا يفيض إلا الخير، فليس النفس محلاً للجهل. فإن كان محل الجهل هو البدن فقد تغاير موضوع العلم والجهل. وما أنكرتم أن يقول بمثله من يجعل محل العلم جزء البدن ومحل الجهل كذلك، ويجعلها متنافيين إذا تعلقا بالشيء الواحد، // [١١٦أ] وإن كانا في محلين، كما أنه يجيء على قولكم مثل ذلك؟

ومنها قولهم: لو كان العقل يعقل المعقولات بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه، والتالي محال، لأن العقل يعقل نفسه، فالمقدم محال.

والجواب: إنكم بنيتم هذه الشبهة على أصول غير مسلّمة عندنا. وعندنا أن العقل لا يعقل شيئاً، وإنما الحي هو الذي يعقل المعقولات بالعقل، فالعقل آلة الحي، والآلة لا تعقل شيئاً. ثم يقال لهم: ما دليلكم لقولكم: إنه لو عقل شيئاً بآلة جسمانية لكان لا يعقل نفسه؟ قالوا: لأن الرؤية لما تعلقت بآلة جسمانية، وهو البصر، لم تر الرؤية نفسها، وكذلك السمع لا يسمع نفسه، فلو تعلقت النفس أيضاً بقلب الإنسان لما عقلت نفسها. قيل لهم: هذا مجرد تشبيه من غير أن تجمعوا بين الأمرين بجامع، فما أنكرتم أن يخالف العقل الرؤية في هذا الباب، ويكون وجه الفرق بينهما أنه ما من شيء إلا ويصح أن يعقل هويته بآلة جسمانية، وليس كذلك الرؤية، لأنه لا يصح أن تُرى، ولهذا لا يصح أن يراها غيرها، فلم يصح أن ترى نفسها بآلة أو من غير آلة؟

ومنها أن القوى الدرّاكة بآلة جسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال، [كما أن القوة المحركة] لإدامة الحركة تفسد من إخراج الأجسام، وكذلك فالأمور الجلية توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الأخفى، كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر، فإنه ربما يُفسد الحاسة، أو يمنع عقيبه إدراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعده بحلاوة دونها. والأمر في القوة العقلية بخلافه، لأن إدامتها للنظر في المعقولات لا تتعبها، ودركها للضرورات الجلية يقوّيها على درك النظريات الخفية، ولا يُضعفها، وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها، فتضعف آلة القوة الخيالية، فلا تخدم العقل.

والجواب: قد بينا أن العقل لا يدرك شيئاً، وإنما المدرك هو الحي بالعقل، ولا شبهة في أنه يلحقه كلال بإدامة النظر، ولذلك إذا استعملها في دقائق العلوم تبلغ به إلى أن لا يفهم شيئاً

---

١١ تعلقت] عقلت ٢١ لا تتعبها] لا معها ٢٢ فذلك] فلذلك ٢٥ ولذلك] وكذلك | إذا استعملها] فاستعملها

البتة، ولهذا يفرغ أرباب النظر عند ذلك إلى الجماهير والنظر في غير ذلك الباب من النظريات. ويقال لهم: ما أنكرتم أن تخالف آلات القوى العقلية آلات سائر القوى الدراكة في الأحكام، فلذلك لا تضعف القوة العقلية لضعفها؟ لأنكم سلمتم أنه يجوز أن يضعف بعض القوى لضعف بعض آلاتها، فلا يدل ما ذكرتم على أن العقل أمر منفصل عن البدن. ويقال لهم على جهة المعارضة: إن الناس الناظرين يختلفون في إدراك المعقولات، فبعضهم أبطأ إدراكاً، وبعضهم أسرع إدراكاً، فلولا أن القوة العقلية تدرك بآلات جسمانية لما اختلف إدراكها هذا // ١١٦ب] الاختلاف، لأنه لا يجوز أن يجيء هذا الاختلاف من قبل العقول، فلا بدّ من أن يجيء من جهة آلاتها، فيدل على أن القوة العقلية حالّة في هذا البدن.

ومنها قولهم: إن أجزاء البدن تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الأربعين فما بعدها، فيضعف تصرف السمع وسائر القوى، والقوة العقلية في أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك، ولا يلزم على هذا تعذُّر النظر عند مرض الموت وعند الخوف والشيخوخة، لأنه مهما بان أن العقل يقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال فقد بان أنه قائم بنفسه لا يتعطل عند تعطل البدن. فإن استثني عين التالي لا ينتج، لأنا نقول: إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال، والتالي محال، فالمقدم [محال لو كان العقل قائماً] بالبدن. وإذا قلنا: التالي موجود، لم يلزم أن يكون المقدم موجوداً. ثم السبب في ذلك أن النفس لها فعل بذاتها إذا لم يكن عائق، ولم يشغلها شاغل. فإن للنفس فعلين: فعل بالقياس إلى البدن، وهو السياسة له وتدبيره له، وفعل بالقياس إلى مادته وإلى ذاته، وهو إدراك المعقولات، وهما متمانعان متعاندان ، فمهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، وشواغله من جهة البدن الإحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغمّ والوجع. فإذا أخذتَ تفكر في معقول تعطل عليك هذه الأشياء الأخر، بل مجرد الحسّ قد يمنع من إدراك العقل من غير أن يصيب آلة العقل شيء، أو تصيب ذاتها آفة، والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل، ولذلك يتعطل فعل العقل عند الوجع وفي المرض والخوف، فإنه أيضاً مرض في الدماغ، وكيف يُستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس؟ فإن الخوف يذهل عن الوجع، والشهوة عن الغضب، والنظر في معقول عن معقول آخر. وإن المرض الحالّ في البدن ليس يتعرض

٩ فما] فيما ١٦ يشغلها] يشغل لها ١٨ فمهما] فمنها ٢٠ يمنع] يمتنع ٢٢ ولذلك] وبذلك ٢٤ وإن] وأنه ان

لمحل العلم، فإنه إذا عاد صحيحاً لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس، بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف تعلم.

والجواب: ليس فيما ذكرته ما يدل على أن النفس ليست في البدن، إذ لا يمتنع أن يكون العقل حالاً في القلب، ثم لا يكلّ كلال سائر الآلات، بل يقوى بعد الأربعين إدراكه للمعقولات. يبين هذا أن مزاج القلب ليس كسائر الأمزجة، ولهذا يكون محلاً لما لا يصح أن تكون سائر الآلات محالّه. وما ذكرناه أولى مما ذكرتَه، لأن النفس لو كانت قائمة بنفسها لم تحتج في أفعالها إلى البدن، ولم يجز أن تشغل عن أفعالها بمرض البدن، // وإذا كانت قائمة ببعض [١١٧أ] البدن جاز أن تشتغل بمرض غيره من الأبعاض المتصلة بمحله. وما ذكر من أن التالي إذا كان موجوداً لم يلزم أن يكون المقدم موجوداً لا يمنع مما جوزناه، لأنا لا نوجب أن تكون النفس قائمة بالبدن لضعف البدن في بعض الأحوال، وإنما جوّزنا قيام العقل بالبدن، ويقوى تارة، وإن ضعف البدن، لمباينة محله لسائر الأعضاء، ويضعف تارة أيضاً لضعف ما يتصل بمحله. ويقال له: إنك اقتصرت في هذا القياس على مجرد الوجود، لأنك قلت: إن العقل يقوى بعد الأربعين في أكثر الأمر، وقولك: في أكثر الأمر، يقتضي أن أكثر العقول [يقوى وبعضها] لا يقوى بعد الأربعين، وإذا كان البعض يقوى، والبعض لا يقوى، فلا بدّ من تحصيل العلة في البعض الذي يقوى، وقوله أنه ليس قائماً بالبدن علة غير مسلمة، فلا بدّ من دلالة في تصحيحها.

وعلى أنا نجد العقول التي تقوى بعد الأربعين هي التي تُستعمل في النظر في تحصيل العلوم دون الذي لا يستعمل في النظر، فلهذا نجد العقول العاطلة، خصوصاً عقول القرويين والحراميين، تتبلد بعد الأربعين ولا تقوى على إدراك العلوم. ولهذا تقوى العقول في إدراك جنس من العلوم التي تشتغل في إدراكها دون الجنس الذي لا تشتغل فيه، ولهذا لا يصح أن يكون عقل النداف والحائك قوياً في إدراك علوم الفلسفة. وبهذا يظهر أن العلة ليست ما ذكرته، وإنما العلة في ذلك أن العقل، إذا استعمل في جنس من العلم، حصّل جمل ذلك

---

١ فإنه] أنه | رأس] ذاتين | نفسه] نفس ١٠ لضعف] يضعف | الأحوال] + كانت هذه الألفاظ من النسخة لذلك مع هذا الإشكال غير أن المعنى ظاهر، وهو أن العقل يجوز قيام النفس ببعض البدن وذلك البعض مبنى بنية مخالفة لغيرها من أبعاض البدن، فجاز ضعفها مع قوته وضعفه مع قوتها، فلذلك يضعف العقل مع قوة البدن ويقوى مع ضعفه ١٥ يقوى] + والبعض الذي لا يقوى فلا بدّ، والجملة مشطوبة ١٨ فلهذا] فلها | العاطلة] العاقلة ٢٢ جمل] حمل

الجنس، فمتى ورد عليه من ذلك الجنس تفصيل سرع إدراكه له. ولهذا نجد عقول من هو أشد اجتهاداً في تحصيل العلوم أشد إدراكاً ممن هو دونه في الاجتهاد، وإن كان قبل الأربعين مـن هو أشد اجتهاداً، وإن كان من دونه في الاجتهاد بعد كمال الأربعين. وقيل: إن حاسـة الشـم [١١١ب] تقوى في الكبر، وتضعف حاسة السمع والبصر، فهلا جعلوا قوة العقل كحاسة الشم، // فلا يقطعون على كون العقل قائماً بنفسه؟ ويقال لهم: إنا نجد البهائم التي نستعملها في الأعمال يقوى عملها بعد كبرها، فأثبتوا لها أنفساً كذلك قائمة بنفسها، كما أوجبتم ذلك في نفس الإنسان.

ومنها قولهم: كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم؟ فهذه الأجسام تتحلّ أبداً، والغذاء يسدّ مسدّ ما ينحل منه، ويمرض مراراً، ويذبل ويهزل، ثم يسمن، فكيف يكون هذا الجسم ذلك الجسم وهذا الإنسان ذلك الإنسان بعينه؟ وتبقى علومه من أول صباه، فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن، والبدن آلة لها.

والجواب: إن العلم بأن زيداً هو الذي كان منذ سنين هو علم أولي، فكيف تتركون هـذا العلم الأولي بما ذكرتم مـن الشُّـبه؟ ولأن مـذهـب أصحاب الذوبان مـذهب باطـل، وقـد استقصينا القول عليهم في كتاب المعتمد في الأصول. ويقال لهم: إن أصحاب الذوبان هم قوم من السوفسطائية وأنتم تبطلون مذاهبهم. والذي يبين أن مذهبهم يؤول إلى السفسـطة أن العلم بأن زيداً بعينه هو من كان منذ سنين هو علم أولي، ولهذا يمدح على إحسانه، ويذمّ بإساءته، ولا يجوزون تغيره عمن عُهد به البتة، ولهذا لا يطالب صاحب الدين إلا غريمه، ولا يسـتردّ وديعته إلا ممن استودعه، ولا يستحلّ إلا جاريته، ولا يصاحب إلا امرأته. ولو قال أحد من العقلاء: إنه غيرُ من عهدته واشتريته وتزوجته، لأنكر ذلك عليه كل العقلاء، خصوصاً مولى الجارية وزوج المرأة. وأما قولهم: إنه تنحل أجزاء وتتبدل منه بالغذاء، فكيف يكون هـو ذلك الإنسان؟ قيل لهم: إن الناظر الحاذق يستوفي النظر فيفصّل ما يشتبه من الأمور المكتسبة، ولا يُعرض عما يعلمه علماً أولياً بأمر مشتبه، والذي ذكرتموه هو أمر يسهل مخرجه بأن يقال: إن كل إنسان معين [له] أجزاء هي أصل في كون ذلك [الإنسان] هو ما هو، وذلك لا يتبدل، وله أجزاء فاضلة، وتبدلها لا يقتضي تبدل الأصول، فيبقى هـو ذلك الإنسـان، وإن تبـدلت الفواضل، وذلك كالسمن وبعض الأطراف. ألا ترى أن زيداً المهزول يسمن، فلا يتبدل، بل

٣ من] عن ٥ يقطعون] تقطعوا ٦ عملها] محلها ٨ مراراً] مرراً | ويذبل] ويزبل ١٤ يؤول] يؤل ١٨ إنه] أنهم
٢٤ زيداً] زيد

يكون ذلك بعينه، وكذلك يهزل بعد السمن، فلا يتبدل؟ وكذلك السارق تقطع يده، فلا يتغاير، فصح أن العلة في ذلك ما ذكرناه. ثم يقال // لهم: ما أنكرتم أنّ تبدل علومه كما يتبدل [١١٨أ] شخصه عندكم في هذا التجويز أقرب؟ لأن في العلماء من قال: إن جنس العلوم لا يحتمل البقاء، بل تتجدد وقتاً بعد وقت، وكيف قطعتم على أن علومه تبقى من وقت صباه إلى كبره مع أن ذلك ليس بعلم ضروري، وقلتم: إن بدن الإنسان لا يبقى، بل يتبدل؟ ويقال: إن أبدان الحيوانات كالبهائم تنحل وتتبدل بالغذاء، وتحلها أشياء لا تبقى، فأثبتوا لها نفوساً، وقولوا: إنها قائمة بأنفسها.

ومنها قولهم: إن القوة العقلية تدرك كليات العقليات المجردة عن القرائن، فتدرك الإنسان المطلق عند إدراكها شخص إنسان معيّن، والإنسان المطلق هو غير الإنسان الشخصي، لأن الشخصي مشاهد في مكان مخصوص على حال مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص، والمطلق مجرد عن هذه الأمور، بل يدخل فيه كل ما يمكن أن يطلق عليه اسم الإنسان مما سيوجد في المستقبل، بل لو عدم كل إنسان شخصي لبقي حقيقة الإنسان المطلق في العقل، وهكذا في كل شيء يشاهده الحس مشخصاً. فإذا كان الكلي مجرّداً عن القرائن لم يخل لجزئه [إما] أن يكون بالإضافة إلى المأخوذ منه، وهذا محال، لأن المأخوذ ذو وضع زائد بمقدار وهيئة، وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ، وهو النفس العاقلة، فينبغي أن لا يكون للنفس وضع، وأن لا يمكن إليه إشارة ولا له مقدار، وإلا لو ثبت ذلك لثبت للذي حلّ فيه.

والجواب: إن حاصل قياسكم هذا أن المدرك للمعقولات هو العقل، والمدرك للمجرد يجب أن يكون مجرداً، فيقال لكم: لو سُلّم أن المدرَك مجرد عن الوضع والمقدار فلِم يجب أن يكون مدرِكه مجرداً؟ فإن قالوا: لما ذكرناه من أن تجرده إما أن يكون من قبل المأخوذ منه أو من الآخذ، قيل لهم: أفتعلمون أنه لا يجوز أن يكون لذلك علة غير ما ذكرتم، وهو علم أولي، كالعلم بأن العدد إما أن يكون زوجاً أو فرداً؟ فإن ادّعوه علماً كابروا، وإن ادعوه أولياً ازدادت مكابرتهم. ويقال لهم: لم كانت العقول مجردة، وكذلك النفوس، وما العلة في ذلك؟ فإن قالوا: لأن موجبها مجرد، قيل لهم: فيلزمكم أن تكون كل الأشياء مجردة، لأن // مبدأها مجرد. [١١٨ب] وقيل لهم: أليس يصور المركّب صورته في المرآة وحاسة العين وإن لم يكن مجرداً؟ فصح أن المركب يوجب مجرداً، والمجرد يدل على مركب. وقيل: إن المدرِك يتعلق بالمدرَك على ما هو

٢ تبدل] ينزل ٣ البقاء... 4 تتجدد] التقابل بتجدد ٦ وتحلها] ويخلها ٢١ فإن] وان

عليه في نفسه، لا أنه يصير المدرَك على ما هو عليه لأجل المدرِك، وهذا يقتضي أن العقل يدرك الإنسان المطلق مجرداً في نفسه، لا أنه يجعله مجرداً، فبطل أيضاً قولكم: إنه مجرد لأجل العقل. ثم يقال لهم: إن الإنسان المطلق إنما يُعقل مجرداً عن قرائنه التي ليست داخلة في حقيقة حدّه. فأما ما يدخل في حده فكيف يتصوره العقل على غير حقيقته؟ فإذا كان ما يتصور من الإنسان المطلق يُتصور كالشخص، والشخص ذو وضع، بل ذو أوضاع، لأن أعضاءه مرتّبة بعضها فوق بعض، وذو قامة مديدة، ويفصل تصوره بين صورة الإنسان المطلق وبين الفرس المطلق في الشكل والصورة، فبطل قولكم: إن المطلق مجرد عن الوضع والمقدار.

فهذا غاية ما احتجوا به لإثبات النفس، فإذا بطل القول بذلك بطل كل ما فرعوا عليه. ومما يتصل بالكلام في النفس الكلام في الثواب والعقاب، وإنهم بنوا الكلام فيهما على قولهم بالنفس على ما سنحكي ذلك عنهم إن شاء الله تعالى.

باب في أحكام الآخرة

فيه الكلام في الثواب والعقاب. اعلم أن قول المسلمين في أحكام الآخرة والثواب والعقاب هو ما نطق به القرآن من مقدمات القيامة، من الإفناء والإعادة إلى الحياة إلى غير ذلك مما ذكره تعالى من إفساد هذا العالم وانشقاق السماء بالغمام وتسيير الجبال وانكدار النجوم وتبديل الأرض غير الأرض، ثم حشر الناس إلى الحساب، ثم جعل الناس فريقين، في الجنة فريق وفريق في السعير، وما وصف به الجنة وما فيها، والسعير وما فيها. وكل ذلك يفعله تعالى على ما ورد به القرآن ويقتضيه ظاهره [من تعظيم المكلّف] أو تعذيبه.

واستدلوا بأن العقل يدل على صحة الإفناء والإعادة والإحياء بعد الموت، وعلى استحقاق المؤمن الثواب الدائم، واستحقاق الكافر والعاصي بمعصية كبيرة العقاب الدائم، ويقتضي العقل أنه تعالى سيفعل الثواب لا محالة دائماً، ويقتضي تجويز أن يعاقب العاصي بالكبائر دائماً وتجويز أن يعفو عنه، وإنما يُعلم أنه تعالى يفعل ما توعّد به ولا يعفو بالسمع. // واستدلوا لاستحقاق [١١٩أ] المكلفين الثواب على الله بأنه تعالى كلفهم الأفعال الواجبة والمندوبة وترك القبائح، وتكليف المشاق كإنزال المشاق، فكان لا يحسن ذلك إلا للمنافع العظيمة الخالصة الواصلة على جهة

١٣ القيامة] المسلمة ١٩ ويقتضي] ويقضى ٢٠ وتجويز] وتجويزه ٢١ يعفو[1]] يعفوا

الإكرام والتعظيم العظيم، فذلك هو الثواب. وإنما يحسن التعريض بالتكليف لهذا الثواب إذا بلغ في العظم والتعظيم حداً لا يحسن التفضّل بمثله، وإلا قبح التعريض له بتكليف المشاق، وينبغي أن يستحق دائماً لأن التعظيم بأفعاله الداخلة في التكليف يستحق دائماً، فكذلك المنافع، لأنها يستحقان بها على وجه واحد، ولأن التفضل يحسن بالمنافع الدائمة، فلو كان الثواب منقطعاً لما حسن التكليف لأجله.

واستدلوا لاستحقاق العقاب بالمعاصي بأنه تعالى أوجب الواجبات الشاقّة وترك القبائح لأجل الثواب، فلو لم يستحق بالإخلال بها وفعل القبائح مضارّ عظيمة خالصة مفعولة على وجه الاستحقاق لما حسن إيجاب ذلك لأجل الثواب، لأن إيجاب الشاق لا يحسن لأجل المنافع إلا إذا كان في الإخلال به المضرة العظيمة التي ذكرناها، وهو العقاب. ويستحق على وجه الاستحقاق، لأن سببه، وهو فعل القبائح والإخلال بالواجب، يؤثر في الاستحقاق والذم والإهانة، ويستحق ذلك دائماً لأن الاستحقاق يستحق به دائماً، ويستحقان بذلك على وجه واحد. ويحسن العفو من المعاصي، لأنه لا مضرة عليه تعالى ولا على غيره، وليس فيه وجه قبيح، وفيه منفعة عظيمة للعاصي، فهو كالإبراء عن الدَّين. ثم بيّن تعالى في تنزيله أنه يعاقب العاصي ولا يعفو عنه، لقوله ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾[٨٣] و﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾[٨٤] ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية[٨٥] ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ الآية[٨٦] إلى غير ذلك من الآيات.

وإنما يفعل تعالى الثواب والعقاب في الآخرة بعد أن يفعل تعالى ما ذكره في كتابه من إفناء الخلق بالموت، ثم إعادتهم إلى الحياة، وكل ذلك صحيح جائز من جهة العقل، لأنه تعالى قادر لذاته، وهو قادر على كل مقدور، ولا يجوز عليه الخروج عن هذه الصفة، فكما كان قادراً على إحيائهم ابتداءاً كان قادراً على ذلك ثانياً. وبين تعالى أنه يثيبهم في الجنة بما فصّله في القرآن من أنواع الملاذّ، قال تعالى ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[٨٧] إلى آخر السورة، وغير ذلك من

---

٢ التفضّل] التفضيل ٧ بها] لها | وفعل] من فعل ١٠ سببه] شبهه ١٤ ولا يعفو] ولا يعفوا ١٥ يُجْزَ بِهِ] يجزيه

---

[٨٣] سورة الفرقان (٢٥): ١٩ | [٨٤] سورة النساء (٤): ١٢٣ | [٨٥] سورة النساء (٤): ٤ وسورة الجن (٧٢): ٢٣
[٨٦] سورة النساء (٤): ٩٣ | [٨٧] سورة الرحمن (٥٥): ٤٦

الآيات، ويعاقب الكفار والعصاة في جهنّم على ما فصّل ذلك من إحراق النار وصب الحميم ١ب] فوق رؤوسهم والضرب بالمقامع. كل ذلك // يفعله تعالى، وليس في العقل ما يحيل ذلك.

وأما الفلاسفة فلقولها بأنه تعالى موجب لأفعاله، لا موجد على طريق الصحة، والموجب عندهم لا يوجب إلا شيئاً واحداً، ولقولهم بأن العلة الموجبة ما دامت باقية فإنه يجب بقاء موجَبها، ويستحيل عدمه مع بقاء موجبه، قالوا: إن العالم يستحيل فساده، وإن الأفلاك لا تقبل الفساد، وإنه يبقى على ما هو عليه أبداً. وقالوا مع ذلك بتصديق ما جاء به متن القرآن، فاضطروا لأجل هذه المذاهب إلى تأويلها على غير ظاهرها، وقالوا مع ذلك في الثواب والعقاب غير ما يقوله المسلمون، وقالوا: إنهما يرجعان إلى مسرة النفس التي أثبتوها وإلى مضرتها، على تفصيل نذكره، ومنعوا من فساد العالم وأنكروا الإعادة.

وينبغي أن نتكلم أولاً على شُبههم لإنكار فساد العالم، وعلى طعنهم في الإعادة، ثم نحكي ما قالوه في الثواب والعقاب، ثم ما قالوا في تأويل ما جاء به القرآن وآلى عليهم في إنكار فساد العالم.

باب [في قولهم أن بقاء المحدَث هو ببقاء علته]

اعلم أنهم قالوا: إن بقاء المحدَث هو ببقاء علته، فما دامت العلة باقية فإنه يجب بقاء موجَبها، وعلة العلل هو الباري واجب الوجود، فكما يجب بقاؤه فكذلك يجب بقاء ما أوجبه ذاته بواسطة أو بغير واسطة. واحتجوا لذلك بأن الفعل الحادث يفهم منه أمران: أحدهما أنه الآن موجود، والآخر أنه كان معدوماً من قبل، وإذا لم يتعلق الفعل بالفاعل إلا من حيث هو موجود فقط صح أن وجوده به، فيكون دوام وجوده به. قالوا: وإنما قلنا أنه لم يتعلق به إلا من حيث هو موجود فقط، لأنه لا يخلو إما أن يتعلق به من حيث هو موجود، أو من حيث عدمه السابق، أو من كليهما، والأول هو قولنا، وعدمه السابق لا تعلق له بالفاعل، وإنما يبطل أن يتعلق من كلا الوجهين، لأن كونه موجوداً مسبوقَ العدم هو أمر واجب، لا يحصل بالفاعل، ولهذا لو أراد الفاعل أن يفعله موجوداً غير مسبوق العدم لم يمكن لكونه كذلك لا

٢ رؤوسهم] رؤسهم ٣ موجد] توجد ٦ متن] من ٨ أثبتوها] ثبوتها ١١ وآلى] والا ١٩ لا يخلو] لا يخلوا ٢٠ كليهما] كلاهما | وإنما يبطل] وبالباطل

بجعل جاعل. فلم يبق إلا أن افتقاره إليه من حيث الوجود فقط، فلم يجز أن يستغني عنه بحال، كما أن وجود النور بكون الشمس في الأحوال كلها.

[١٢٠أ] والجواب: // إنا نسلم أن الفعل يتعلق بفاعله من حيث أنه موجود فقط، لا لعدمه، ولا لوجوده وعدمه، لكنا نقول لهم: أيحتاج إليه لوجود مطلق، أو لوجود مكيف؟ فإن قلتم: لوجود مطلق، قيل لكم: فيلزمكم أن يحتاج كل موجود إلى علة أو فاعل، حتى يحتاج واجب الوجود إلى فاعل، وليس هذا من قولكم، ولو قاله قائل بطل بما قدمناه. وإن قلتم: يحتاج إليه لوجود مكيف، وهو أن يوجد بدلاً من لاوجوده، وهذا هو الحدوث، قيل لكم: فهذه الكيفية تجب في أول حال الوجود دون حال البقاء، فلم قلتم: إنه إذا احتاج إلى فاعل للحدوث لزم أن يحتاج إليه للبقاء؟ فإن قالوا: إن وجود الباقي هو الوجود الأول، فلما كان محتاجاً إليه لذلك الوجود كان محتاجاً إليه في أحوال وجوده، قيل لهم: إنا قد بينا أنه يحتاج إليه بشرط هذه الكيفية، وهي تزول بالبقاء، ففارق حال البقاء حال الحدوث، وإن كان الوجود واحداً في الحالين. يبين هذا أن قسمة العقل تجوّز ما ذكرناه، لأن العقل يقسم الموجودات إلى واجب الوجود وإلى ممكن الوجود، والممكنات إلى ما الأولى بالعدم بعد الوجود، كالصوت، وإلى ما الأولى بالوجود بعد الوجود بالفاعل، كالباقي. فما أنكرتم أن يحتاج المحدَث إلى فاعلٍ أولَ وجوده، ثم لما حصل له الوجود كان أولى بأن يستحفظ الوجود له لذاته ما لم يوجد فقده؟ وإذا كان هذا غير مستحيل في العقل لم يلزم لمكان اتّحاد الموجود ما ذكرتم.

ثم يقال لهم: إنا نسلم في الأمور الموجَبة عن غيرها التابعة لموجِبها التي لا تعقل بنفسها في الثبوت أنها إنما تبقى ببقاء موجبها، كصحة الفعل من القادر، وصحة كون الجسم في الجهات، فأما الأمور التي تعقل بنفسها فما أنكرتم أن تبقى لذواتها لا ببقاء موجبها؟ يبين هذا أن مثل هذا الثابت يثبت له بعد وجوده بفاعله أحكام تعلَّل بأنفسها، لا بموجِبها، ككونها معلومة، ومرئية إن صحت رؤيتها، ومخالفة لغيرها ومماثلة، فجاز أن يعلل بقاؤها أيضاً بذواتها. يزيده تقريراً أن القادر يصح أن ينفكّ من فعله زماناً مع بقاء كونه قادراً، فجاز أن ينفك أيضاً فعله في بقائه عنه، وليس كذلك الموجَبات التي لا تستقل بنفسها في كونها معلومة. فإن قالوا: إن القادر عندنا موجِب لفعله، فاحتاج إليه موجَبه في بقائه كسائر الموجَبات التي سلمتم أنها لا تبقى إلا

---

٥ أو فاعل] وفاعل ١٩ الأمور] لأمور ٢٣ تستقل] تستقبل

ببقاء موجبها، قيل لهم: هذا بناء منكم على أصل ذهبتم إليه، وهو أن القادر موجب لفعله، وقد بينا من قبل بطلان قولكم فيه، وبينا الفرق بين القادر والموجب.

وأما قولهم: إنه لما تعلق بفاعله من حيث الوجود فقط لزم أن يتعلق به في بقائه، لأنه ذلك الوجود، // قلنا: إنه لم يتعلق به لوجود مطلق، وإنما يتعلق به لوجود مخصوص، وهو أنه ١٢ب] وجد به، وكان يمكن أن لا يوجد من جهة ذاته ومن جهة مؤثره إذ القادر غير موجب لفعله، وهذه الصفة تختص حال الحدوث دون حال البقاء، لأنه في حال البقاء يجب وجوده من ذاته، على معنى أنه أولى بوجوده من لاوجوده، ودليلنا على ذلك أنه يمكن أن يعلل بما ذكرناه، ولا مقتضي لما زاد عليه. ألا ترى أنه لا يمكن أن يعلل لما ذكرناه بفاعله، أو بعلة موجودة بالفاعل، لأن الفاعل يفنى وفعله يبقى، على ما سنقرر هذا؟ فإذاً هو أولى بالوجود من لاوجوده من ذاته، وكونه أولى بذلك هو على جهة الوجوب بشرط انتفاء ضده. وليس كذلك حالة الحدوث، لأنه في تلك الحال ليس وجوده أولى من لاوجوده، إنما يؤثر [المؤثر] في وجوده على جهة الصحة، فهو جائز الوجود من جهة ذاته ومن جهة مؤثره. وهذا هو الجواب عن قولهم: إنه في حال البقاء ممكن الوجود، كما في حال الحدوث، فإذا احتاج إليه في حدوثه لكونه ممكن الوجود فكذلك في حال البقاء، لأنه لا نسلّم إمكان وجوده في حال البقاء، وفي حال الحدوث ليس بأولى بالوجود منه بالعدم، إلا أنه في حال البقاء يمكن عدمه بأن يطرأ ضده.

ثم حكوا[٨٨] عن أصحابنا أنهم يحتجون في المسألة بحجة ومثال. أما الحجة قالوا: إن الفعل يحتاج إلى فاعله ليوجد به، فإذا وجد به استغنى عنه. وأما المثال قالوا: إن البناء يبقى، ويموت الباني، فصح أنه لا يحتاج إليه في بقائه. ثم اعترضوا على الموضعين، فقالوا: أما الحجة فإنا نقول كذلك: إنه يستغني عنه ليوجد، ولسنا نقول: إنه يحتاج إليه ليستأنف له وجوداً، وهو موجود، وإنما نقول: إنه يحتاج إلى مديم ومستحفظ لوجوده، وليس هو إلا فاعله.

والجواب: إنا لا ننكر أيضاً أنه يحتاج إلى مديم لوجوده، إلا أنا لا نزيد على أنه لا يفنى لذاته بشرط انتفاء ضده، فما وجه إبطالكم لما قلنا؟ وسنبين أن العلة فيه ما ذكرناه إذا تكلمنا على كلامهم على المثال الذي ذكره أصحابنا.

---

٤ الوجود] الموجود ٨ عليه] علته ٩ يبقى] ببقاء ١٠ بشرط] شرط ١١ إنما] أنه ١٦ عن] من | أصحابنا] أصحٰبه ١٨ اعترضوا] اعترض

---

[٨٨] قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٠٦-٢٠٧

قالوا: أما المثال فليس البنّاء في الحقيقة علة شكل البيت، وإنما حركاته علة حركات أجزاء البيت بعضها إلى بعض، وتنقطع تلك بانقطاع حركاته، وبقاء شكل البيت معناه أن الجذع وقف في الموضع الذي وضع فيه، وهو ثقيل يطلب الأسفل، وما تحته كثيف يمنعه، ولو أبعد منه الكثافة بطل شكل البيت. والحائط المبني يبقى شكله لما في الطين من اليبوسة، فهي التي تمسك شكلها، فلو بناه من مائع لبطل شكل الحائط. وذكر بعضهم أن البنّاء حركته علة لحركة اللبن، ثم سكونه // علة لسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما، وذلك [١٢١أ] الاجتماع علة لشكل ما، ثم انحفاظ ذلك الشكل فلما يقتضيه اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع.

والجواب: إنا لا نلزمكم من بقاء فعل البنّاء استقرار الجذع في موضعه وشكل ذلك، بل استقرار لبنه أو غيره في مكانه، وبقاء ذلك على هيئته وشكله، فما علة بقاء ذلك؟ ولا شبهة في أن كل ذلك من فعل هذا البنّاء الفاعل للبناء. فإن قالوا: إن البنّاء ليس بفاعلٍ لشكل البيت، وإنما هو لحركاته فاعل على ما ذكرناه، قيل له: إن كل ما يجب عن علة حركاته يجب كونه فعلاً له، لأن ما حدث بفعل الفاعل فهو فعله، ولهذا يقولون: إن الباريء تعالى فاعل الكل لما كان مبدأ الكل. ولأن العلم أولي بأن أحدنا فاعل لكتابته وسائر صنائعه. وإذا وجب ما ذكرنا فما ذكرتم من العلل في بقاء الجذع في مكانه وبقاء شكل البيت كلها باطلة. أما من قال: إن العلة في بقاء الجذع هو تماسك ما تحته من أجزاء الحائط، لأنه لو كان مانعاً لما ثبت في مكانه، فيقال له: إن صلابة ما تحت الجذع هو مانع من أن يوجب الجذع بثقله الخروج والتحرك من موضعه الذي هو ضد كونه الباقي في موضعه، وما يمتنع من وجود ضد الشيء لا يكون علة في بقائه، لأنه مزيل لما ينافيه، وأثبتنا ما ينافيه شرطاً في بقائه، والمؤثر في بقائه يجب أن يكون غير الشرط، لأن الشرط يقف عليه تأثير المؤثر. فأما أن يكون بنفسه مؤثراً فلا، ولهذا إذا لم يحتمل الشيء البقاء فإنه لا يبقى، وإن منع مانع من وجود ضده، كالصوت، فإنه لا يبقى، وإن انتفى ضده لو قدرنا أن له ضداً. فصح أن المقتضي لبقاء الشيء هو ذاته بشرط انتفاء ضده.

فإن قالوا: إنا نسمي كل ما عنده يكون الشيء أو الحكم علة له، وانتفاء الضد عنده يكون البقاء، فكان علة له، قيل له: هذا تحريف في استخراج العلل، وخلط ما يؤثر في الوجود بما لا

٩ استقرار الجذع] الاستقرار والجذع ١٠ وبقاء] ويقال ١٤ العلم] القلم ١٩ شرطاً] شرط

يؤثر فيه. يبيّنه أن زوال الموانع وانتفاء الضد يرجع إلى السلب، فكيف يؤثر في الثبوت، والثبات هو الذي يؤثر في الثبوت والسلب في السلب؟ وعلى أن تعليلكم لبقاء الجذع في مكانه وبقاء شكل البيت بما عللتموه // يناقض أصل كلامكم، لأنكم ادعيتم في أول كلامكم أن علة بقاء المحدَث هو بقاء علته ووجوده، ودللتم لذلك بما تقدم، ثم قلتم الآن: إن الفاعل علة لحركاته، وحركاته علة لحركات أجزاء البيت بعضه إلى بعض، وعلة بقاء الجذع في مكانه هو تماسك ما تحته، وتارةً قلتم: إن انقطاع الحركات علة لبقاء شكل الحائط، وتارةً قلتم: إن يبوسة أجزاء الحائط علة في بقاء شكله، فذكرتم عللاً في البقاء غير بقاء العلة المؤثرة في وجود البيت وشكله. فصح أن وجود الشيء يبقى لا ببقاء موجبه، فبطل أصل كلامكم، لأنكم لم تقولوا: إن ذلك علل تخلف بعضها بعضاً.

١٢ب]

ويقال لمن قال: إن انتهاء الحركة علة لاجتماعٍ ما: انتهاء الحركة يرجع إلى السلب، والاجتماع يرجع إلى الإثبات، فكيف يكون السلب علة وجود الشيء؟ وأما قوله: واجتماع ما علة لشكل البيت، فكيف يكون الشيء علة لنفسه؟ وقوله: ثم انحفاظ شكل البيت هو لما تقتضيه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع، فيقال له: إن اجتماع أجزاء اللبن هو فعل الفاعل، لأنه موجَب عن أفعاله، فإن كان ذلك الاجتماع يقتضي بطبعه انحفاظه فقد سلّمتَ أن فعل الفاعل بطبعه يقتضي بقاءه، فهذا هو الذي نقوله. لكنه لا بد من أن يُشترط انتفاء ضده، لأنه متى طرأ ضد مفرق على أجزاء اللبن فإنه يبطل اجتماعه، ويبطل حفظه لذلك النحو من الاجتماع. وإذا صح ما ذكرنا، وكان ما يبقى باقياً لما يرجع إليه بشرط انتفاء الضد، وكان تعالى قادراً على أضداد اجتماع العالم من التفرق، كان قادراً على إفساده على ما ورد به السمع في قوله تعالى ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾[٨٩] وقال ﴿وَإِذَا الأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾[٩٠] وقال تعالى ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ﴾[٩١] إلى غير ذلك من الآيات. فإن حملوا هذه الآيات على غير ظاهرها لم يمكن ذلك إلا بأن يحملوها على معان ليست تُفهم من حقيقة لغة العرب، ولا من مجازها، وسنتكلم على مثل هذه الطريقة فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

٢ تعليلكم] تظلمكم ٨ تقولوا] تقولو ١٣ من الثبات] على الثلاث ١٤ انحفاظه] الحافظة ١٨ اجتماع] الاجتماع ١٩ وَإِذَا[1]] وإذ | وَإِذَا[2]] وإذ ٢٠ إِذَا] وإذ ٢١ وَإِذَا] وإذ ٢٢ إلا بأن] الآيات

[٨٩] سورة التكوير (٨١): ١-٩٠ | [٩٠] سورة الانشقاق (٨٤): ٣-٥ | [٩١] سورة الانفطار (٨٢): ١-٢

باب القول في الإعادة

اختلف المسلمون في إفناء الله الخلق، فمنهم من حمل الدلالة على أنه تعالى يفعل ما عنده تعدم // أجزاء العالم، وهذا قول أكثر أصحابنا، ثم جعلوا الإعادة إيجادها بعد الإعدام. والذي [١٢٢أ] اخترناه في المعتمد أنه تعالى يفني أجزاء العالم بأن يفرّقها، ثم يجمعها ويحيي من له عليه حق الثواب والعوض من الحيوانات، ثم هو تعالى أعلم بأجزاء الجمادات، كيف يجمعها وكيف يحييها. وهذا هو الذي اختاره الجاحظ، فهو الأقرب إلى ما ورد به السمع، لأنه تعالى بيّن في كثير من آيات القرآن تشبيه الإعادة بما يفعله في الدنيا من إنزال المطر على الأرض، وإحيائها بالمياه، فقال تعالى ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾[٩٢]، وقال في موضع آخر: كذلك الخروج، قال ﴿كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾[٩٣]، وقال ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[٩٤] وقد بدأهم تعالى بأن خلقهم من أجزاء العالم الموجود المتفرقة، فكذا يعيدهم. وذكر في قصة إبراهيم، حين سأله عن كيفية إحيائه الموتى، فقال ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ﴾ الآية[٩٥]، وكذلك في قصة من مر على قرية، وهي خاوية على عروشها، إلى غير ذلك من الآيات.

وأما الفلاسفة فقد أنكروا هذه الإبادة والإعادة بعد الإماتة، وسنذكر ما أوردوه في ذلك من الشبه إن شاء الله تعالى، ونجيب عنها. ثم لكل فرقة من فرقهم أقوال مختلفة في الإعادة، كالمجوس والثنوية والصابئة وغيرهم، والكلام في ذكر أقوالهم والبحث عنها يطول. وقد صنف فيه بعض أصحابنا، وهو الجديدي، [مصنفاً]، وذكر فيه جميع أقاويل القائلين بالإعادة، وردّ عليهم. وغرضنا أن نذكر طعن المتأخرين منهم في الإعادة كأبي علي بن سينا وغيره. أما ابن زكريا فقد طعن فيه بالشبهة المشهورة، وهي أن حيوانات العالم يأكل بعضها بعضاً كالسنّور يأكل الفأر، ثم يأكل السنورَ كلب، ثم يأكل ذلك الكلبَ ذئب، فتصير أجزاء المأكول من أجزاء الآكل، فأيها يعيده تعالى؟ فإن قلتم: المأكول، لم يصح، لأنه صار حيواناً آخر، والحق عندكم ثابت للمأكول. فإن قلتم: الآكل، لم يصح، لأن الحق يصل إلى غير مستحقه.

---

٣ تعدم] لعدم   ٨ بالمياه] بالبيان | فَأَحْيَيْنَا بِهِ] واحينا   ٩ تُخْرَجُونَ] يخرجون   ١٣ أوردوه] أورده   ١٧ زكريا] ذكريا

---

[٩٢] سورة فاطر (٣٥): ٩ | [٩٣] سورة الروم (٣٠): ١٩، سورة الزخرف (٤٣): ٤٣ | [٩٤] سورة الأعراف (٧): ٢٩
[٩٥] سورة البقرة (٢): ٢٦٠

والجواب: إنا نذهب إلى أن لكل حيوان أجزاء مركبة هي الأصل في كون ذلك الحيوان، وتلك الأجزاء يعلمها الله تعالى فيحفظها، فلا يزيدها في بدن الآكل، ولا يجعلها من الأجزاء ١٢ب] التي يكون بها الآكل // هو ما هو، وإنما يعدمه تعالى بأجزاء المأكول الفاضلة، ليس لها حظّ في كون ذلك الحيوان هو ما هو. ألا ترى أن زيداً، إذا سمن بعد الهزل، فإنه بذلك لا يصير غيراً لزيد، وكذلك إذا هزل بعد السمن؟ ولهذا يأخذه الغريم بدَينه وبذمّته إن شاء الله تعالى، فيُعلم أن العلم بأنه لا تتغاير ذاته لذلك هو علم أولي، وكذلك هذا إذا قطعت أطرافه، كيده ورجله، والله تعالى لا يخفى عليه شيء في الأرض، ولا في السماء، وهو تعالى قادر على كل شيء، وعالم بكل شيء، فلا يتعذر عليه الحفظ لأجزاء الحيوان، وإخراجها من بدن الآكل، وإعادة المأكول من تلك الأجزاء. وإذا أحكم هذا الأصل سقط به غيره من الشبه، نحو قول أصحاب الذوبان أن هذا الشخص تنحلّ أجزاؤه، وتنعقد مما يأكل ويشرب مثل زيد، فيبطل العاصي والمطيع، فما الذي يعيده تعالى؟ لأنا نقول: إن العلم بأن هذا زيد المسيء والمحسن الذي كان من قبل هو علم أولي، فلا تنصرف عينه لما ذكرتم من الشبه. ولو سلمنا الانحلال والانعقاد لقلنا: إن ذلك يحصل في أجزاء زيد الفاضلة دون الأصول التي يكون بها زيد المطيع أو العاصي هو ما هو.

وسقط قول من يلزم بأن زيداً يسرق فتنقطع يده، وهو من أهل النار، ثم يتوب ويصير من أهل الجنة، فإذا أعاده تعالى يعيده من دون تلك اليد، وذلك تبعيض، وأهل الجنة منزهون عما هو يقتضي التبعيض. وإن قلتم: يعيده ويعيد تلك اليد، لزمكم أن يصل الثواب إلى العاصي، لأن تلك اليد كانت عاصية، وكذلك لو قلتم: إنه يخلق له يداً من أجزاء أخر، لأن تلك الأجزاء لم تكن مستحقة للثواب.

والجواب: إن اليد من الأجزاء الفاضلة التي يكون زيد من دونها زيداً بعينه، والجملة هي المطيعة والعاصية دون الأجزاء، واليد آلته التي بها يفعل، لا أن اليد فاعلة، فكذلك الملتذ والآلم هو الجملة دون الأجزاء، والأجزاء محل للألم واللذة، والمدرك لذلك هو الجملة، فإضافة الألم واللذة أو الفعل إلى الجملة. فأما الأجزاء فلا اعتبار بها في مقابلة الجملة، لأنها في حكم ١٢٢أ] الأغيار لها، فلا يجوز إضافة فعل ولا إدراك إليها. // ولأجل هذا نقول: لعل الفلاسفة وقفوا

---

٤ سمن] ثمن   ٥ بدَينه وبذمّته] بذنبه وبذمه   ١٠ الذوبان] الزوبان   ١٣ دون] فوق + (حاشية) دون
١٧ يقتضي] يقيضي

على ما قلناه لأن العلم به أولي، فاعتدّوا لذلك إثبات النفس، وجعلوها مدبّرة للبدن، وأثبتوها جوهراً. والذي ذهبنا إليه أولى مما قالوه، لأن العلم بإضافة الإدراك والأفعال إلى الجملة هو علم أولي، على ما تقدم التنبيه عليه في الكلام عليهم في النفس بآيات القرآن، وربما يعتقده العوامّ، من أن أرواح الموتى تحيى وتذهب وتطالع أقرباءهم ويعلمون ما يفعلون. وقد رأيت مثل هذا الاحتجاج في كتب بعض الفلاسفة، وعندنا أن ذلك مما سبق إليه بعض من لا يحصّل، وقلدهم في ذلك العوام، كما استحسن كثير منهم عبادة الأوثان. فربما يذهب [إلى ذلك] من يقول: إن الإعادة هي استئناس الأرواح بالعلوم أو غير ذلك من المسارّ، والكلام عليهم في بيان معنى الآيات والأخبار التي يذكرونها يطول، وليس هذا مكان ذكره. وقد أمليت مسألة، وذكرت فيها حقيقة الروح على طرق أهل الإسلام، وأوردت فيها ما يوردونه من هذا الجنس، فلا وجه لذكرها ههنا.

وأما رئيسهم أبو علي بن سينا فقد طعن بالإعادة التي يذهب إليها المسلمون وادّعى أن العقل يحيل ذلك على ما سنحكي كلامه بألفاظه إن شاء الله. والطريقة في ذلك معلومة بأن ذلك يستحيل على طرقهم، وقد ذكروا ذلك في كتبهم، فقالوا: إن بدن هذا الإنسان إنما يكون بأسباب تحدث حتى يكون، فإذا مات لم يصح أن يحدث مثل تلك الأسباب، بل أسباب أخر، وربما يصير زيد نباتاً أو شجراً أو حيواناً آخر، فيصير كلباً أو حماراً، فإن اتفقت كل تلك الأسباب التي كان بها زيد في الأول لم يمتنع أن يعود، لكن ذلك متعذر. فإذا كانوا ينفون طريقة القدرة والاختيار على ما يذهب إليه المسلمون فكيف يصح عندهم هذه الإعادة؟ فأما ذكر طعنه في ذلك فقد ذكر في كتابه الكبير له، وهو كتاب الشفاء، رداً على أصحابنا القائلين بأن المعدوم يعاد إلى الوجود، فقال[٩٦]: إن المعدوم إذا أعيد وجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد فرق، وهم يعتذرون عن هذا الإلزام بأن المعدوم عندنا في عدمه // هو ذات، [١٢٣ب] ولها صفات بها تتعين في العدم، والله تعالى عالم بكل شيء، فيعلم في العدم الذوات التي خلق منها زيداً بعينه ابتداءاً، فيعيد تلك دون غيرها من الأجزاء لأن الحكمة تقتضي ذلك، فيكون ذلك هو زيد بعينه دون مثله، وقد بنوا هذا الجواب على أصل فاسد عندنا. وقد قررنا نحن هذا الإلزام عليهم في كتاب المعتمد، وهو غير لازم علينا على ما بينا مذهبنا في ذلك.

---

٢ مما] بما ١٢ بأن] ان ١٤ تحدث] محدث ١٦ متعذر] متعذراً ٢٠ يعتذرون] يتعذرون ٢٢ زيداً] زيد

---

[٩٦] قارن الشفاء، الإلهيات ص ٣٦

وقال أيضاً في هذا الكتاب: وعلى أن المعدوم إذا أعيد احتيج أن يعاد جميع الخواص التي بها يكون هو ما هو، ومن جملة خواصه وقته، فإذا أعيد وقته كان المعدوم غير معاد، لأن المعاد هو الذي يوجد في وقت ثانٍ، فإن كان المعدوم يجوز إعادته بإعادة جملة المعدومات التي كانت معه، والوقت هو شيء له وجود، فلو جاز أن تعود الأحوال، فلا يكون وقت ووقت، فلا يكون عود، على أن للعقل مع هذا دفعاً، فلا يحتاج إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق هذا التعليم، يعني من طريق التصور.

ويمكن أن يورد هذا علينا أيضاً، وأجبناه عنه في كتاب المعتمد والفائق[٩٧]، فقلنا: قوله: كان يجب أن يعاد بجميع خواصه التي يكون بها هو ما هو، نسلم، ولسنا نسلم أن الوقت من خواص شيء ما به يكون هو ما هو، ولو كان كذلك لما جاز أن تتبدل الأوقات على الحي الواحد منا ويكون هو ما هو، وقد ذكرتم حقيقة الإنسانية، ولم تذكروا في جملة ذاتياته الوقت الذي هو فيه. فإن قال قائل: إنه لم يقل: إن الوقت من ذاتيات الإنسان فيلزم عليه ما قلتم، وإنما قال من خاصياته، قيل له: إنه قال: من خاصياته التي يكون بها هو ما هو، فلا بدّ من أن يعني به أنه من ذاتياته، لأن الخاصية هو العرض اللازم، والعرض لا يكون به الشيء هو ما هو، وإنما يكون كذلك بذاتياته، فصح أنه يعني هو الوقت من حيث هو وقت لوجود الشيء وليس له اختصاص بموجود دون موجود. والوقت لا أول لوجوده عندك، فقل: إنه من خواص واجب الوجود ويكون به هو ما هو، فيلزمك الكثرة في ذاته.

[١١ا] وأما قوله: // وعلى أن للعقل دفعاً لذلك لا يحتاج معه إلى بيان، فإنه يقال له: إنا ننكر هذا الدفع الذي تدّعونه، ونجد تصور ذلك في عقولنا، والتصور لا يختص به عاقل، ولعل هذا الاستبعاد لذلك منك هو لما اعتقدته من إنكار وجود الذوات بعد العدم، واعتقدت في الوجود أنه تغير أشياء موجودة من انفراق إلى اجتماع وتغير أعراضها، ولو صدّقت بالإيجاد ابتداءاً لما استبعدت ذلك. ولعمري لقد احتج الله تعالى بهذا في كتابه الذي ﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[٩٨] على منكري المعاد، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ

٥ عود] عدة ٩ تتبدل] يبدل ١٠ ذاتياته] ذاتياة ١٨ تصور] قصوره ٢٠ انفراق] الفرق ٢١ استبعدت] استعدت ٢٢ يرَ] ترى

[٩٧] قارن كتاب الفائق لابن الملاحمي ص ٤٦١-٤٦٣ | [٩٨] سورة فصلت (٤١): ٤٢

الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٩٩]، فبيّن لهم بالنشأة الأولى جواز النشأة الثانية، والأمر في ذلك ظاهر، لأن الإيجاد بعد العدم كالإيجاد ثانياً بعد العدم، فسقط جميع ما قالوا.

فأما ما يجب أن يعاد فللعلماء في ذلك أقوال، والذي نختاره في هذا الباب هو أنه تعالى يجمع أجزاء المطيع والعاصي، ثم يركّبها على صورته التي كان عليها وعلى تخطيطه وشكله، فيكون هو زيداً بعينه كما كان من قبل، وتبدُّل الأحوال عليه بمنزلة تبدل الأوقات عليه من قبل، وكما أن ذلك لا يؤثر في تبدله فكذلك تغير الأحوال عليه، ويصير في ذلك بمنزلة الثوب الذي نقضناه وفرقنا بين لحمته وسداه، ثم دفعنا كل سدى في موضعه وكل لحمة في موضعها، فإنه لا يشكّ عاقل أنه ذلك الثوب الذي مِن قبل به. وقد بيّن الله تعالى هذا في الطيور التي أمر إبراهيم عليه السلام أن يفرّق أجزاءها على الجبال، ثم يأخذ بأرجلها، ففعل ذلك، وكان الله تعالى يأتي بكل بضعة من لحم كل طائر، فيضعها في موضعها الذي كانت فيه، وكذلك كل ريشة يضعها في موضعها، ثم أحياها وقال: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً﴾[١٠٠] أي تلك الطيور التي فرق أجزاءها. وهذا هو قول المسلمين في إعادة المكلفين للحساب والثواب والعقاب على ما يدل عليه ظواهر القرآن والحمد لله.

[١٢٤ب] فأما القول في كيفية سائر مقدّمات // القيامة من الجمع في عرصات القيامة والعرض للحساب والصراط والميزان ومواضع الثواب والعقاب فهي عند المسلمين على ما يدل عليه ظاهر السمع الذي ورد به القرآن والأخبار عن الرسول عليه السلام، وكل ذلك صحيح مجوز في العقل، لأنه إذا ثبت أنه تعالى قادر مختار ويفعل ما يشاء ويختار، وهو قادر لذاته لا يجوز عليه الخروج عما كان عليه من كونه قادراً فصح جميع ما يصح وجوده في نفسه. فهذا هو القول في الإعادة ومقدمات القيامة. وللفلاسفة تخريجات لما ذكرنا من أحوال القيامة على طرقهم، فكذلك للثواب والعقاب، مخالفة لظاهر السمع، وادعوا أنهم يقولون بالسمع، وليس يصح لهم ذلك إلا بأن يقولوا بالمعنى الباطن. والمعنى الباطن هو أن يقولوا: إن الله تعالى أراد بما ورد في السمع معاني لا تفيدها ظواهر ما في حقيقة اللغة أو في مجازها من المعاني التي لا يفهمها العرب

---

١ بالنشأة] بالنشأ ٢ والأمر] والأمور ٨ نقضناه] نقصيناه ١٦ فهي] وهي ٢٠ من] مكرر في الأصل

---

[٩٩] سورة يس (٣٦): ٧٧-٧٨ | [١٠٠] سورة البقرة (٢): ٢٦٠

في لغتها. وهذا لا يجوز أن يريد الحكيم تعالى، وسنتكلم على ذلك في باب مفرد إذا حكينا ما قالوا في ذلك وما قالوا في الثواب والعقاب إن شاء الله تعالى.

باب القول في الثواب والعقاب وما يتقدمها مما ورد به السمع وموضعها

أما قول المسلمين في ذلك، وهو ما ذكرناه من معاني ظواهر القرآن والأخبار، فكما قالوا بأنه تعالى يعيد الموتى أحياء عقلاء لظواهر السمع فكذلك قالوا فيما ورد به السمع من الصراط والميزان والحساب لظواهر السمع. وبين تعالى أنه يعرف بعضهم بعضاً، على ما قال تعالى ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾[١٠١] وقال تعالى ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الأَعْرَافِ رِجَالاً يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾[١٠٢] ويعرفون العصاة والمطيعين كما قال تعالى ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالأَقْدَامِ﴾[١٠٣] ثم يبين لهم طريق إلى الجنة وطريق إلى النار، فيسلك كل فريق طريقه على ما قال تعالى ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَراً﴾[١٠٤] إلى ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً﴾[١٠٥] وقال تعالى ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾[١٠٦].

فأما ما روي في الأخبار من أن الصراط // على جسر على جهنم يؤمرون بالمرور عليه، [١٢٠أ] وروي أنه يكون ذلك أحدّ من السيف وأدق من الشعر، فذلك غير ممتنع، ويكون أمر الكافر بالمرور عليه عقوبة له، فيلجأ إلى ذلك، فإذا بلغ موضعه من [الجحيم عثر]، ثم سقط منه إليه، ويكون مرور المؤمن عليه ثواباً له، ولا يلحقه خوف إذا أمر بالمرور عليه لعلمه بحاله ﴿أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[١٠٧] على ما روي [من] أن المؤمن يمر عليه كالبرق الخاطف، وإعطاء الكتاب باليمين والشمال، وقراءة الكتاب والحساب، كل ذلك نطق به القرآن. قال تعالى ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ

---

٨ بِسِيمَاهُمْ] كلا بسيماهم فيؤخذ ١٠ طريقه] طريقته ١٤ فذلك] وذلك ١٨ وإعطاء] وأعطاه ١٩ وَنُخْرِجُ] يخرج | يَلْقَاهُ] يقرأه

---

[١٠١] سورة يونس (١٠): ٤٥ | [١٠٢] سورة الأعراف (٧): ٤٨ | [١٠٣] سورة الرحمن (٥٥): ٤١ | [١٠٤] سورة الزمر (٣٩): ٧١ | [١٠٥] سورة الزمر (٣٩): ٧٣ | [١٠٦] سورة الصافات (٣٧): ٢٣ | [١٠٧] سورة آل عمران (٣): ١٧٠

عَلَيْكَ حَسِيباً﴾[١٠٨] ويكون قراءة المؤمن لكتابه ثواباً له وزائداً في فرحه وسروره في ذلك المجمع على ما قال تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾[١٠٩] ويكون الخبر عن ذلك في الدنيا لطفاً للمكلف في تكليفه.

وذكر الموازين هي موازين الدنيا على الحقيقة، على ما قال تعالى ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ إلى قوله ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾[١١٠] يكون ذلك ثواباً للمؤمنين وعقاباً للكافرين، ويجعل في كفة الخير كتب الطاعات وفي كفة الشر كتب المعاصي، ويجعل في كفة الخير نور وفي كفة الشر ظلمة، ويجعل ذلك علامات للطاعات والمعاصي، لا أن الأعمال نفسها توزن، فإذا ترجّح كفة الخير سُرّ المؤمن، وإذا ترجح كفة الشر حزن الكافر، على ما روي أن عند رجحان كفة الخير ينادي منادٍ: ألا إن فلاناً قد سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبداً، وإذا ترجح كفة الشر نادى منادٍ: ألا إن فلاناً شقي شقاوة لا سعادة بعدها أبداً، ويكون إعلامه بذلك لطفاً ليأتي الطاعات ويترك المعاصي.

فأما موضع الثواب وهو الجنة التي ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[١١١] وقال تعالى ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾[١١٢] إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر [الجنة وصفاتها. وأما موضع العقاب هو جهنم التي قال فيها تعالى ﴿لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[١١٣] وقال ﴿مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيراً﴾[١١٤] إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر] جهنم وصفاتها وما تجمعها من النيران والحميم والمقامع من الحديد.

قال أصحابنا: وهذا الذي ذكرناه من مقدمات الثواب والعقاب وموضعها وكيفية الثواب والعقاب فيها // إنما يدل عليه السمع. فأما العقل فإنما يدل على منافع عظيمة لا طريق إليها إلا [١٢٥ب] التكليف هي الثواب، ومضارّ عظيمة تستحق بالمعصية هي العقاب على الجملة، ولا يدل على التفاصيل إلا السمع. فإن قيل: وما دلالتكم من جهة العقل على استحقاقها؟ قيل له: أما الدلالة

---

٤ وذكر] وذلك | هي موازين] هو الموازين ٦ الشر] المعصية ٨ سُرّ] يسر | ترجح] رجح ٩ منادٍ] منادي ١١ إعلامه] إعلاماً | ليأتي] لياقي | ويترك] وترك

---

[١٠٨] سورة الإسراء (١٧): ١٣-١٤ | [١٠٩] سورة الحاقة (٦٩): ١٩ | [١١٠] سورة الأعراف (٧): ٨-٩ | [١١١] سورة آل عمران (٣): ١٣٣ | [١١٢] سورة آل عمران (٣): ١٣٦ | [١١٣] سورة هود (١١): ١١٩ | [١١٤] سورة الإسراء (١٧): ٩٧

لاستحقاق الثواب فهي أن الحكيم كلّفنا [بفعل] الواجبات الشاقة من جهة العقل، كشكر المنعم وبر الوالدين وردّ الأمانات إلى أهلها وقضاء الدين ودفع المضار عن النفس، وقرر في عقولنا أنه لا بد من فعلها، وكلف بترك القبائح العقلية التي يشقّ تركها، كترك الظلم والكذب والأمر بالقبيح والعبث، وقرر في عقولنا أنه لا بد من تركها، مع الإمكان أن يجعل فعلها علينا سهلاً بأن يزيد في قوانا ويقيننا بالحسن عن القبيح، فلا بد من أن يكون له في ذلك غرض، وإلا كان عابثاً. ولا يجوز أن يكون الغرض الإضرار بالمكلف، لأنه يكون ظلماً، لأن تكليف المشاق بإنزال الضرر لا شكّ في أن ذلك ظلم تعالى الله عن ذلك، ولا يجوز أن يكون الغرض في ذلك راجعاً إليه، لأنه تعالى منزه عن ذلك، ولا يجوز أن يكون غرضه أن يتعبدنا بذلك لنشكره ونمدحه لخلق تلك النعم، لأن النعم إنما يكون غرضها سبباً لوجوب الشكر والمدح إذا كان غرض المحسن بها الإحسان بأن يفعلها لحاجة المنعَم عليه فقط، فمتى فعلها لما ذكرت من تكليف المشاق لم يكن ما فعله إحساناً، فلم يكن سبباً لوجوب الشكر والمدح، ولا بد من أن يكون الغرض في ذلك هو تعريض العبد لمنافع عظيمة وتعظيم عظيم لا طريق إليها إلا التكليف بذلك.

وإنما قلنا: لمنافع وتعظيم، لأن الواجب الشاق يؤثر في استحقاق الأمرين، لأن المشقة فيه يُستحق بها المنفعة واللذة على المكلّف، وكونه أداء للواجب يُستحق به المدح والتعظيم. ألا ترى أن العقلاء يمدحونه ويعظّمونه لذلك لعلمهم باستحقاق التعظيم به؟ وإنما قلنا: لا بد من أن يكون عظيماً، لأن المنافع اليسيرة لا يستحسن العقلاء تحمُّل المشاق العظيمة لأجلها، [١١٢أ] فلذلك لا يحسن التكليف بها // لأجلها، ولأن التفضل بمنافع عظيمة كملك الدنيا يحسن، فلو كان الثواب منافع يسيرة لما حسن التكليف لأجلها، بل كان يتفضل الله تعالى بها. ولا بد من أن تكون دائمة لا انقطاع لها، لأن التفضل يحسن بمنافع كملك الدنيا على الدوام، فلو كان الثواب منقطعاً لكان التفضل بمنافع الدنيا دائمة أولى منه، فكان لا يحسن التكليف لأجل الثواب. ولا بد من أن تكون خالصة من كل شوب لأن التفضل بمنافع الدنيا من غير شوب يحسن كالغموم والهموم والأمراض والمحن، فلو كان الثواب مشوباً لكان هذا التفضل أولى منه، فكان لا يحسن التكليف.

---

٢ وقرر] ولما قرر ٣ بترك] لترك | يشقّ] يسبق ٤ وقرر] + له | علينا سهلاً] على سابق ٩ لخلق] بخلق
٢٠ بمنافع] منافع ٢١ التفضل] + يحسن

وإنما قلنا: إنه لا طريق إليه إلا التكليف، لأنه لو كان إليه طريق غير شاق سوى التكليف لما حسن الشاق لأجله. وإنما قلنا: إن التعريض لهذا الثواب يحسن، لأن العقلاء يستحسنون تعريض أولادهم بالمشاق لطلب العلوم والأرباح لما لم يكن الوصول إليها إلا بذلك، فالتعريض بتكليف المشاق لأجل الثواب أولى أن يحسن. ولأجل ما تقدم يحد الثواب بأنه منافع عظيمة دائمة خالصة واصلة على جهة التعظيم العظيم. فهذا هو الذي يدل العقل على استحقاقه من الثواب، ثم تفاصيله وموضعه تعرف بالسمع.

فأما استحقاق العقاب بالإخلال بما كلف من الأفعال والتروك فقد استدلوا لاستحقاقه لذلك بأنه تعالى كلفنا ما تقدم من الواجبات الشاقة وترك القبائح، فلا بد من أن يكون للإخلال بها تأثير في استحقاق مضار عظيمة يحفل بها العقلاء، لأن إيجاب الأفعال لا يحسن لمكان الثواب فقط، لأن المنافع لا تجب لأجلها إلا إذا كان معها دفع مضار عظيمة، لأن الفعل يجب لأجل دفع المضرة، فيحسن أيضا إيجاب الفعل لأجله. فغرض المكلّف بما تقدم الذي هو استحقاق الثواب الذي ذكرنا حده، لما لم يتمّ التعريض لأجله إلا بأن يدخل في ضمنه استحقاق العقاب بالإخلال به أو ردّه، لزم استحقاق العقاب بذلك أيضاً.

فإن قيل: لم لم يكلفهم الحكيم المندوبات فقط التي يُستحق بفعلها الثواب، ولا يستحق بالإخلال بها العقاب؟ قيل له: إنه لا يتم التكليف بذلك لوجهين، أحدهما أنه لو كلف ذلك فقط لكان للمكلف أن يردّ التكليف // ويكون له ذلك بأن يقول: كلفني لأجل المنافع فقط، [١٢٦ب]
فلا أفعلها، ولا أريد الثواب، لأن الفعل لأجل المنافع لا يجب. فأما إذا استحق بالرد له العقاب، أو بالإخلال به، لم يصح منه أن يرده. والوجه الثاني أن المكلَّف بالنوافل لا بد من أن يكون كامل العقل وقادراً، مشتهياً نافراً، ليشق عليه فعل النوافل فيستحق به الثواب، وكمال العقل لا يكون إلا بأن يعرف وجوب الواجبات وترك المقبّحات، كما يعرف النوافل وأنها مندوبة، فإذا كان نافراً عن فعلها لمشقتها فكذلك يكون نافراً عن فعل الواجبات، فيشق عليه فعلها، وإذا كان مشتهياً فلا بد من أن يشتهي فعل المقبحات الملذة، فيشق عليه الامتناع من فعلها. فإن لم يكلفه تعالى فعلها وترك القبائح كان مغرياً له على فعل القبائح وترك الواجبات، لأنه عرّفه ما في الإخلال بالواجبات من الراحة، وما في فعل القبائح من اللذة،

---

١ إليه[2]] له ٩ يحفل] يجعل ١١ الذي...12 استحقاق] الأصل الذي هو غرض الأغراض هو أن ١٢ التعريض] التعريف ١٥ لوجهين] بوجهين

وذلك يقبح، فلا بد من أن يكلفه تعالى فعلها وتركها [حتى لا يكون في] النوافل هذا الإغراء الذي ذكرناه، فصح أن التكليف بالنوافل إنما يصح تبعاً للتكليف بالواجبات وترك القبائح. وإذا كان لا بد من تكليف الواجبات وترك المقبحات لزم استحقاق العقاب بالإخلال بها، وهذا هو وجه استحقاق العقاب.

فأما صفات العقاب فلا بد من أن يكون عظيماً يحفل به العقل، لأنه لولم يكن كذلك لما فعل المكلف الواجبات الشاقة ولما انصرف عن فعل القبيح المشتهى خوفاً من العقاب، ولا بد من أن يكون دائماً لأجل [استحقاقه] الذمّ بفعل القبيح دائماً، وإنما يستحق الذم به دائماً كما يستحق العقاب به على وجه واحد. وإنما قلنا: استحق به الذم دائماً، لأن العقلاء متى تمكنوا من ذم فاعل القبيح الذي لم يندم عليه، ولا أتى بإحسان أعظم منه، فإنهم يستحسنون ذمه، وعُلم أن هذا في حكم الفاعل للقبيح في كل وقت، فيستحق العقاب به في كل وقت كالذم سواء. ومن صفاته أن يكون خالصاً من كل لذة وسرور، لأن عظم نعمة المنعم له تأثير في تعظيم المعصية له، وتأثير في تصغير الطاعة له. ألا ترى أن لطم الأب أعظم عند العقلاء من تقبيله مرات؟ فإذا كانت نعم الله تعالى أعظم النعم، وكان الثواب يستحق بالطاعة على
[١١٢أ] الصفات // المذكورة، لزم أن يكون العقاب بمعصيته أعظم وأبلغ. فإذا كان الثواب دائماً لزم أن يكون العقاب دائماً بطريقة الأولى. وإذا كان الثواب خالصاً لزم أن يكون العقاب خالصاً من كل لذة وسرور بطريقة الأولى. ولأنه حالة التكليف تشوبه مضار ومحن وأمراض، ورب مكلف كان [غافلاً عنها لانهماكه في لذته] وسروره، فلو لم يكن العقاب بالمعصية خالصاً من كل سرور [يجتلبه المكلف] بالمعصية حالة التكليف فلا ينزجر المكلف عن فعل القبائح [والإخلال] بالواجبات خوفاً من حالة الجزاء عليه.

ويجب أن يستحق هذا العقاب على وجه [الإهانة] والاستخفاف لأن سببه، وهو الإخلال بالواجبات وفعل القبائح، له تأثير في استحقاق الاستخفاف به. ولأجل ما تقدم يحدّ العقاب بأنه مضار عظيمة دائمة خالصة مفعولة على جهة الإهانة والاستخفاف. والعقل، وإن دل على استحقاق العقاب، فإنه لا يدل على أنه يصل إلى المكلف لا محالة، لأن العفو يحسن

٣ وتركها] تركه ٥ يحفل] يجعل ٨ تمكنوا] يمكنوا ١٠ وعُلم] فعلم ١٤ العقاب] + دائماً ١٧ وسروره] سروره
٢٠ والاستخفاف] والاستحقاق | وهو] فهو ٢١ الاستخفاف] الاستحقاق ٢٢ والاستخفاف] والاستحقاق

من الحكيم عن المعاصي، وإنما يعلم به الاستحقاق فقط، ثم القطع على أنه يفعل لا محالة إنما يعلم بالسمع، وقد دل على أنه يفعل بالكافر لا محالة. وأما الفاسق فقد اختلفوا فيه، فجوز المرجئة أن يعفو عنه تعالى، فتوقفوا في إيصال العقاب إليه، وقطع على ذلك الوعيدية. والكلام فيه لا يليق بهذا الكتاب، وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المعتمد، وأوردنا في كتاب الفائق[115] ما يغني في ذلك، ثم الكلام في تفاصيل العقاب وموضعه إلى غير ذلك فإنما يعرف ذلك بالسمع. فهذا هو قول المسلمين في ثواب الله تعالى وعقابه وأحكام الآخرة.

وأما الفلاسفة فلا يصح على قولهم تكليف ولا استحقاق ثواب وعقاب على الحد الذي يقوله المسلمون، لأن عندهم أن التكليف هو ما حكيناه من إصلاح الدنيا، وذلك يحصل في الدنيا، فلا يبقى استحقاق زائد، ولأنه تعالى يفيض عندهم من ذاته الخير، لا أنه تعالى يختار فعلاً على فعل، والموجِب عندهم لا يوجب إلا واحداً، فإذ أوجب ذاته العقل لم يوجب بعده شيئاً آخر، فلو صدر منه التكليف لكان موجباً كثرة، وفيض الخير منه هو لما يحدث من الأسباب الموجبة للخيرات الداخلة في السلسلة المنتهية إلى ذاته، لا أنه يبتديء خيرات ويرى الحيّ على قولهم. فإن قالوا: بل يفيض من ذاته مع ذلك خيرات // [١٢٧ب] على العقل الأول، لزمهم الكثرة في ذاته.

ومن وجه آخر، إن أفعال العباد، خيراً كان أو شراً، موجبة فيه [عن مزاجه أو] موجبة عن أسباب أخر خارجة عنه، وإذا كانت أفعاله [موجبة] فيه لم يصح أن يحصل بها ثواب أو عقاب، فصح أن على طريقتهم لا يصح ما يقول المسلمون، فلذلك [أخذوا] بالسمع، والقول منهم في الثواب والعقاب [على] ما سنحكيه عنهم، إظهاراً [لموافقة] المسلمين في العبارات التي يطلقها المسلمون، وتخريجاً لذلك [على أصولهم]، كما عادتهم في جملة قواعد الإسلام. وقد بنوا قولهم في الثواب والعقاب على قولهم بالنفس، وأنها إذا فرغت من تدبير البدن فإنها تستأنس بما كانت عليها بتدبيرها للبدن من الأخلاق الحسنة والفضائل، وسموا ذلك سعادة النفس، فإذا قهر البدن نفسه على الأخلاق السيئة والرذائل فإنه يفوتها تكمّل السعادة مع اشتياقها إلى السعادة، فذلك يحفظها. فأما مقدمات الثواب والعقاب فلم أرهم تكلموا في ذلك في كتبهم،

---

١ يفعل] تفضل ٣ الوعيدية] الوعيد ١٤ ذاته] ذلك ١٧ والقول] والقوة ٢١ بتدبيرها] تدبيرها ٢٢ الأخلاق] الاطلاق ٢٣ كتبهم] مقدمات كتبهم

---

[115] انظر كتاب الفائق ص ٤٧٢-٥٠٤

وتكلم في ذلك بعضهم وخرّج القول في ذلك على طريقهم، ولعله انفرد على تلك التخريجات دونهم. ونحن نقدم القول فيها، ثم نذكر قولهم في تفصيل الثواب والعقاب إن شاء الله تعالى.

قال هذا القائل[١١٦]: أما القول في القيامة على قول الفلاسفة فجائز، ووجهه أن مبادئ الحوادث حركات الفلك ودوراتها مختلفة، ولذلك تختلف أحوال السفليات، وليس من ضرورة كل دورة أن يُفرض عود مثلها، فذلك خيال ضعيف [على مذهبهم]، بل يجوز أن تحدث دورة وشكل لم يسبق مثله، ولذلك يحدث في بعض الأدوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها، فلا يبعد أن تكون الأدوار متباينة، والأشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة. ألا ترى أنا لو ألقينا حجراً في الماء فحدث منه في الماء شكل مستدير، فلو ألقينا عقيبه، قبل انقطاع الحركة الأولى، حجراً آخر لم يلزم أن يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية كحركته الأولى لأن الحجر الأول صادف الماء ساكناً، والثاني صادفه متحركاً، فكان تشكيل المتحرك خلاف تشكيل الساكن مع تساوي الأسباب لامتزاج أثر السابق باللاحق. فكذلك لا يستحيل أن يكون للتقدير الأزلي للأدوار دورمخالف // للدور المعهود، فيكون ذلك بدلاً للعالم لم يسبق له [١١٢أ] نظير، [ويكون] حكمه [باقياً] لا يلحقه مثل الدور السابق المنسوخ، [فيبقى النمط] الحاصل مستمراً في جنسه وإن كان تتبدل آحاد أحواله، فيكون ميعاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب، ويكون ذلك سبباً كلياً جامعاً لجميع الأرواح، فتكون قيامة عامة مخصوصة بوقت لا تتسع القوة البشرية لمعرفته، الأنبياء أو غيرهم، لأن الأنبياء يُكشف لهم ما يكشف على قدر احتمالهم وقبولهم. فإذا لم يقم دليل كلامي ولا فلسفي على استحالتها وجب الإيمان إذا ورد بها الشرع، وقد ورد على حدٍّ فُهم منه ذلك.

الكلام عليه: أما قوله أنه لا يمتنع أن يكون في أدوار الفلك دور مخالف للأدوار، فيوجب حدوث عالم لم يسبق له نظير، ويكون هو القيامة، فيقال له: لم حدث ذلك الدور المخالف في ذلك الوقت دون ما قبله فتكون القيامة حادثة لم يزل؟ ولم اختص حدوثه بزمان دون زمان

٣ قال] قالوا | مبادئ] به ٤ حركات] وحركات ٨ منه] منها | ألقينا[2]] ألقيناه | عقيبه] عقيبها ١٠ تشكيل[1]] شكليه | خلاف] خالف ١١ باللاحق] اللاحق ١٢ للتقدير] فالتقدير | الأزلي] الأولي | دورمخالف] وقد يخالف للدور] الدور | بدلاً للعالم] بدل العالم ١٣ المنسوخ] والمنسوخ | الحاصل] حاصل ١٤ مستمراً] المستمر | تتبدل] يسرد ١٥ الغريب] القريب | لجميع] لجمع ١٧ استحالتها] استحالته

[١١٦] هذا القائل هو أبو حامد الغزالي، قال هذا في بعض مسائله من المضنون به عن غير أهله.

على التحقيق أو على تقدير الزمان؟ فإن قال قائل: إنه اتفق ذلك الدور المخالف لسائر الأدوار إما لسبب حادث على الاتفاق أو لا لسبب، قيل له: إن ما ذكرناه لازم لم يندفع، لأنه يقال: فلم لم يتفق حدوث ذلك الدور أو ذلك السبب من قبل، بل اتفق الآن؟ وقيل له: إذا جوزتم حدوث أمور لا سبب لها، أو لحدوث أسباب اتفاقية، فجوزوا أن تحدث السماويات بالاتفاق أو لا بسبب، [فإذا حدثت] مختلفة بالاتفاق بطل إثبات العقول. ثم جوزوا أن يحدث العالم الذي لم يسبق له نظير بالاتفاق أو بسبب اتفاقي من غير أن يدور الفلك الدور المخالف لأدواره السابقة، فلا يكون العالم المخالف حادثاً بذلك الدور المخالف لأدواره السابقة، فتبطل الجملة التي رتبها.

ويقال له أيضاً: ألستم تقولون: إن للفلك طبيعة خامسة يقتضي لأجلها الحركة الدورية؟ فلا بد من بلى، فيقال: فهلا يتغير عن تلك الطبيعة حتى يقتضي ذلك الدورة المخالفة، فليس بأن يقتضي أحدهما دون الآخر [بأولى]؟ وذلك يؤدي إلى نقيضيها في حالة واحدة، فيكون ذلك العالم المخالف لم يزل موجوداً مع هذا العالم المعهود، أو لا يقتضي أحدهما [دون الآخر، فوجب] أن يكون العالم المعهود والمخالف موجودين. ويقال له أيضاً: أليس من [قولكم] أنه يستحيل أن يكون في الوجود عالمان؟ فليس يخلو إذا حدث ذلك العالم المخالف إما أن يبقى هذا العالم المعهود معه، أو يبطل هذا العالم المعهود، والأول يقتضي أن يجتمع عالمان في الوجود، وذلك محال، // أو يبطل هذا العالم، وذلك يقتضي فساد هذا العالم، وذلك محال أيضاً. [١٢٨ب]

وأما ما ذكره من أن نظيره أن نلقي حجراً في الماء الساكن، فيحدث له شكل، ونلقي فيه آخر، فيحدث شكل مخالف للأول، فيقال له: أليس إذا حدث الشكل الثاني فإنه يبطل الشكل الأول؟ فقولوا بمثله إذا حدث العالم المخالف، فإنما وجب ذلك في الماء لأنه يستحيل أن يكون لأجزائه شكلان مختلفان، فكذلك في حدوث العالم المخالف مع وجود العالم المعهود. ويقال لهم: إنما وجب ما ذكرته في إلقاء الحجر في الماء الساكن، ثم إلقاء حجر آخر عقيبه، فيحدث ما ذكرته من الشكل المخالف، لأن أحدنا يرمي الحجر في الهواء أو في الماء، فيحصل من اعتماداته على الهواء والماء [حركات]، ويحصل من حركاته أسباب محصلة مقتضية لشكل

---

٤ أمور] أمر ٦ من] في ٩ تقولون] يقولون | للفلك] الفلك | لأجلها] لاجله ١٠ فهلا] فكيف ١١ أحدهما] احدهما ١٤ يخلو] يخلوا | ذلك] ذات ١٩ فقولوا] يقولوا | الماء] + فإنه يستحيل أن يكون المخالف وإنما وجد ذلك في الماء ٢١ حجر] حجرا

دون شكل بحسبها. غير أن أحدنا لا يعلم تلك الأسباب الحادثة من حركاته قبل إلقاء الحجر في الماء، ونسمي تلك الأسباب أسباباً اتفاقية على جهة المجاز، لا أنه تحدث تلك ولا سبب، أو يحدث سبب غير محصل، فيصير الأمر في ذلك كالأمر فيما يرميه [رامي] السهام، فلا يضبط ما يحدثه، فتختلف حركات السهم بحسب ما يفعل من الأسباب، لا أن ذلك أسباب اتفاقية، بل محصلة في نفسها من غير علم فاعلها بها. وقد يقترن بحدوثها قرائن تقتضي خلاف تلك الحركات الحادثة لما قبلها، مثل أن الحجر الأول صادف الماء ساكناً، والحجر الثاني صادفه متحركاً، فلهذا ومثله تخالف الحركات الثانية الأولى. وليس كذلك ما نحن فيه، لأنه لا يمكن أن يقال: إن الدورة المخالفة للدورات المعهودة حدثت لا بسبب معهود، ولا من دون علم الفاعل، فأوجبت ما يخالف النمط الأول.

ويقال له: إن وجب التصديق بالقيامة لورود السمع به لزم هذا التصديق به على الحد الذي به السمع ورد. وقد بينّا من قبل التفصيل كما ورد به السمع، إلا أنه لا يستقيم على آراء الفلاسفة، فما ذكرت لا يتخرج على أقوالهم.

فصل

قال هذا القائل: فأما الميزان فيجب الإيمان به، لأنه إذا ثبت قوام النفس بجوهرها [واستغناؤه] عن الجسد فهي بذاتها مهيّأة لأن ينكشف لها حقائق الأشياء، وتعلقها بالجسد كالحجاب له عن درك الحقائق، وبعد الموت ينكشف الغطاء وتتجلى الحقائق، ولذلك قال تعالى ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ﴾[١١٧]. ومما ينكشف له تأثير [في تقريبه من الله تعالى وإبعاده]
[١٢٠أ] الأعمال ومقادير // تلك الآثار وأن بعضها أشد تأثيراً من البعض، وفي قدرة الله تعالى أن يجري سبباً يُعرف الخلق في لحظة واحدة مقادير الأعمال بالإضافة إلى تأثيراتها في التقريب والإبعاد، فحدّ الميزان ما تبين به الزيادة من النقصان. ومثاله في العالم المحسوس يختلف، فمنه

٣ أو يحدث] ويحدث   ٥ خلاف] اختلاف   ٦ قبلها] قلبه | مثل] من   ٧ ومثله] مثله   ٩ النمط] لفظ   ١١ التفصيل] التفاصيل | آراء] أراد   ١٢ فما] مما   ١٥ عن] على | الجسد] الحس | لأن] لا   ١٧ له] به   ١٨ من] في

[١١٧] سورة ق (٥٠): ٢٢

الميزان المعروف، ومنه القبان للأثقال، ومنه الأصطرلاب لحركات الشمس والفلك، والمسطرة لمقادير الخطوط، والعروض لمقادير حركات الأصوات، والميزان الحقيقي إذا مثّله الله تعالى للحواس مثله بما يشاء من هذه الأمثلة أو غيرها، وحد الميزان ما تعرف به الزيادة من النقصان، وصورته تكون موجودة [للحسّ] عند التشكيل وللخيال عند التمثيل، [والله أعلم] بما يقدره من تشكيل حقيقي أو تمثيل خيالي، والقدرة واسعة.

الكلام عليه: يقال له: إن ما تذكرونه تحكمات محضة. قولك: إن النفس مهيأة بذاتها لمعرفة الحقائق، يقال لك: فما بالها لا تعرف الحقائق؟ لأن الذي يُفيض العلوم عليها يفيضها لذاته، فليس بأن يفيض البعض دون البعض، وهي تقبل الكل. وقولكم: إن تعلقها بالجسد كالحجاب له عن درك الحقائق، يقال لك: إن كان هذا الحجاب لذاته [يمنع] ما تعلم لم يصح أن تعرف نفسه شيئاً من الحقائق، وأي اختصاص له بالمنع من البعض دون البعض؟ فلزم أن يكون مانعاً من الكل، وإن لم يكن مانعاً من البعض لزم أن لا يكون مانعاً من الكل، وإن كان حجاباً. ويقال له: وأي تأثير لتعلقها بالجسد في أن يكون غير قابل لمعرفة بعض الحقائق؟ فما تذكرونه لا تحقيق له. ويقال له: ولو قال قائل: إن للعقل المفيض للنفس تعلقاً بالجسد، لكن بواسطة النفس، فقولوا: إن ذلك مانع من البعض.

وقولك: إن لله قدرة يجري بها سبباً يعرّف الخلق في لحظة واحدة مقادير الأعمال بالإضافة إلى تأثيراتها في التقريب والإبعاد، فيقال: لعمري [له] قدرة على كل شيء، لكن على قول المسلمين. فأما على قولكم فذاته موجب لشيء واحد، فليس له قدرة على غيره. فإن كان ما يدخل في السلسلة ما يوجب ذلك لم يخل إما أن يكون موجوداً // لم يزل، فيلزم أن يوجب [١٢٩ب] هذا التعريف لم يزل، وإن كان حادثاً حدوثاً زمانياً لم يصح، لأن ذلك إنما يكون في العالم الطبيعي، وذلك لا يكون مفيضاً للعلم على النفس، ولزم أن لا يكون لله تعالى قدرة على ما ذكرت.

وقولك في تحديد الميزان غير صحيح، لأنه قاصر غير مطرد ولا منعكس، لأن الذي تبين به الزيادة من النقصان هو العلم دون غيره، والأصطرلاب والذراع والحساب والإشارة إلى غير ذلك لا تسمى ميزاناً في لغة العرب. فإن قلت: أردت به طريق المجاز، قيل لك: إن المجاز

---

٤ التمثيل...5 بما] التخييل لما ١٠ اختصاص] اعتصاص ١١ حجاباً] أصلاً ١٤ فقولوا] فتقولوا ١٥ سبباً] شيئاً
٢٣ والأصطرلاب] والأصطراب

لا يصار إليه إلا عند تعذّر الحمل على الحقيقة، وقد علمت أن عند المسلمين يمكن حمله على الحقيقة، فهذا تحكم عليهم. وقولك: بالإضافة إلى تأثيراتها في التقريب والتبعيد، فيقال: إن العبد لا استحقاق له على قولكم، ولا على طريق قول المجبرة، فبطل التقريب والتبعيد، فبطل هذا التخريج أيضاً.

فصل

قال هذا القائل: فأما الحساب فيجب التصديق به، لأن الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها. يقال له: إن ما تذكره تحديدات فاسدة، لأنه لو جمعها بالكف وعرّف مقدارها لم يسم حاسباً. قال في آخر الفصل: فإن كان في قدرة الله تعالى أن يكشف للعالمين في لحظةٍ متفرقات أعمالهم ومبلغ آثارها فهو أسرع الحاسبين، ومعلوم أن في قدرة الله تعالى ذلك. يقال له: قد تقدم كلامنا على هذه القدرة، فهو لازم على ما ذكرتَه الآن.

فصل

قال هذا القائل: فأما الشفاعة فيجب الإيمان بها، لأنها عبارة عن نور يشرق من الحضرة الإلهية على جوهر النبوة، وينتشر منها إلى كل جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة لشدة المحبة وكثرة المواظبة على السنن وكثرة الذكر [له] بالصلاة عليه. ومثاله نور الشمس إذا وقع على الماء، فإنه ينعكس منه إلى موضع مخصوص من الحائط، لا إلى جميع المواضع، وإنما يختص ذلك الموضع [لمناسبة بينه وبين الماء في الوضع، وتلك المناسبة منتفية عن سائر المواضع، وذلك هو الموضع] الذي إذا خرج منه خط إلى موقع النور من الماء حصلت منه زاوية تلي الأرض مساوية للزاوية الحاصلة من الخط الخارج // من الماء إلى قرص الشمس [١١٣أ] بحيث لا يكون أوسع منها ولا أضيق، وهذا لا يمكن إلا في موضع مخصوص من الجدار. فكما أن المناسبات الوضعية تقتضي الاختصاص [بانعكاس النور] فالمناسبات المعنوية العقلية إنما تقتضي ذلك في الجوهر المعنوي، ومن استولى عليه التوحيد فقد تأكدت مناسبته مع الحضرة

---

١٣ مناسبته] منه سنها   ١٧ موقع] موضع

الإلهية، وشرق عليه التوحيد نوراً من غير واسطة، ومن استولى عليه السنن والاقتداء بالرسول ومحبة اتّباعه لم تستحكم مناسبته إلا مع الواسطة، فافتقر إلى واسطة في اقتباس النور، كما يفتقر الحائط الذي ليس مكشوفاً للشمس إلى واسطة الماء المكشوف للشمس.

وإلى مثل هذا ترجع حقيقة الشفاعة في الدنيا، كالوزير القريب من الملك، وتقتضي عناية الملك به عنايته لمن يتصل به بواسطة الوزير، فيسمّى لفظ الوزير في تعريف من يتصل به شفاعة على جهة المجاز وإنهاء الشفيع العلمَ بمكانته عند الملك. [و]إنما اللفظ لإظهار الغرض، والله تعالى مستغنٍ عن التعريف، ولو عرف الملك حقيقة اختصاص غلام الوزير به لاستغنى عن اللفظ. وإذا أراد الله أن يمثل حقيقة الشفاعة بمثال يدخل في الحس والخيال لم يكن ذلك التمثيل إلا بألفاظ مألوفة في الشفاعة. ويدلك على انعكاس النور بطريقة المناسبة أن جميع ما ورد في الفرقان في استجابة الشفاعة معلّق بما يتعلق بالرسول من زيارة قبر أو جواب المؤذن والدعاء له عقيبه وغير ذلك مما يحكم علاقة المحبة والمناسبة معه.

الكلام عليه أن يقال: قولك أن حقيقة الشفاعة هو نور يشرق من الحضرة الإلهية على جوهر النبوة [وينتشر منها] لمناسبة استحكمت لعَين مع جوهر النبوة، أتدعي أن هذه فائدة الشفاعة في حقيقة لغة العرب، أو في مجازها؟ ومعلوم أن ذلك لا يفهم من لفظ الشفاعة في لغتها، ورجع هذا إلى القول بالباطن، وسنتكلم على هذا من بعد إن شاء الله تعالى. وقوله في آخر الفصل: فإذا أراد الله أن يمثل // حقيقة الشفاعة بمثال لم يكن ذلك إلا بألفاظ مألوفة في الشفاعة، يقال: فقد جعلتَ تلك الألفاظ تابعة لحقيقة الشفاعة عندك لأن تلك الألفاظ هي الشفاعة، فما ذكرناه من الرجوع إلى المعنى الباطن لازم. والمناسبة التي ذكرتها، وإن كانت لا بد منها، وكذلك علم الملك بتلك المناسبة، لا تقتضي أن علمه بذلك هو الشفاعة، بل المعهود من الشفاعة هي الألفاظ المستميلة بالملك إلى إجابة الوزير في العفو عن غلام الوزير، فقلبتَ الأمر وعكست القضية وجعلت الشفاعة العلم واللفظ تمثيلاً، وهذا كله تحكّمات وتعسّفات ليتم التخريج، فكلاً أن يتم. فإن الشفاعة ليس إلا ألفاظ مخصوصة تميل بالمشفوع إليه إلى استجابة الشفيع بشرط أن يكون المشفوع إليه أعلى درجة من الشفيع، ويكون الشفيع أعلى درجة ممن يشفع له، ولهذا تسمى الكتب التي تنبئ عن هذه الألفاظ بأنها كتب الشفاعة. وقد [١٣٠ب]

١ نوراً] نور ٧ عن] على | لاستغنى] فلا يستغني ٨ عن] من ٩ بألفاظ مألوفة] بالافاظ المالوفة ١١ علاقة] علامة ١٦ فإذا أراد] فأراد ١٩ علمه] علمها

قيل: إن الشفاعة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر، لأن من يحتاج إلى الشفاعة لا يأتي وحده إلى المشفوع إليه، بل يأتي مع آخر يشفع له، فيذكر الألفاظ المألوفة في الشفاعة.

والذي يبين بطلان ما ذكرته أن الشفاعة، لو كانت هي النور المشرق من الحضرة الإلهية، وذلك النور الذي يصدر من الحضرة الإلهية هو صادر عن الله تعالى، فيلزم أن يكون الشفيع هو الله تعالى، لأنه على قولك هو الذي صدر منه الشفاعة، وليس كذلك، بل هو المشفوع إليه. ويلزم أن يكون الملك هو الشفيع للغلام، لأنه هو العالم بالوصلة الحاصلة لغلام الوزير مع الوزير، وقد علمنا أن الوزير لو شفع لكان هو الشفيع، والملك مشفوع إليه. وأيضاً، فلو كان علم الملك بتلك الوصلة هو الشفيع لكان الوزير أبداً شفيعاً للغلام، وقد لا يكون بأن يكون غضبان عليه، بل يكون ما حكاه عليه، وتلك الوصلة وكونه غلاماً له لا يتغير. فصح أن ما [١٣١أ] جئت به // في الشفاعة هي كلها معانٍ باطلة معكوسة، وجعلت لفظ الوزير شفاعة على المجاز، فهو الحقيقة. وقولك أن تلك المناسبة التي هي شرط الشفاعة عندك ما ورد به الأخبار، وكل ما يتعلق بالرسول من زيارة قبر أو جواب المؤذن والدعاء عقيبه يدل على أن شفاعة الرسول تستحق بفعل الخيرات دون فعل المعاصي. وليس هذا مذهبك، بل كان ينبغي أن تقول أن المناسبة هي كثرة معاصي العبد بعد أن تقدم عليها إقراره بوحدانيته تعالى.

فصل

قال هذا القائل: فأما الصراط فهو حق، وما يقال أنه مثال الشعر في الدقة فهو ظلم في وصفه، بل [هو] أدق من الشعر، لا مناسبة بينه و بين دقة الشعر، كما لا مناسبة في الدقة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس الذي ليس من الظل ولا من الشمس وبين دقة الشعر، ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي الذي لا عرض له أصلاً، لأنه مثال الصراط المستقيم، وهو عبارة عن الوسط الحقيقي بين الأخلاق المتضادة، كالسخاوة بين التبذير والبخل، والشجاعة بين الجبن والتهور، والاقتصاد بين الإسراف والتقتير، والتواضع بين التكبر والتخسس، والعفة بين الشهوة والجمود. فهذه الأخلاق المتضادّة لها أطراف إفراط

١ الشفع] الشفيع ٣ يبين] يتبين ٧ مشفوع] مصفوعاً ٩ غضبان] غضباناً | يتغير] يتعين ١٤ تقول] يقزل | تقدم] يتقدم ٢١ التبذير] الإشراف والتبذير ٢٢ والتخسس] التخاسس | والجمود] والخمود | فهذه] أفهذه

وتفريط، وهما مذمومان، وبينهما وسط هي غاية البعد من الطرفين وهو القصد، وكأنه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان، كالخط الفاصل بين الظل والشمس ليس من الظل ولا من الشمس. وهذا التحقيق هو كمال الآدمي في مشابهته الملائكة، وهم منفكّون عن هذه الأوصاف المتضادة، وليس في إمكان الإنسان الانفكاك، // وهو الوسط، وهو الصراط [١٣١ب] المستقيم، وهو بين الطرفين ولا عرض له. وإذا فهمتَ هذا فإذا مثّل الله تعالى الصراط المستقيم الذي يطالب كل أحد بالاستقامة عليه مثّله بما هو مثل الخط الهندسي الذي لا عرض له، فمن استقام في هذا العالم وصار ذلك وصفاً له طبيعياً، فإن العادة طبيعة خامسة، مر على الصراط مستوياً. فهذا حق كما ورد به الشرع.

الكلام عليه: إن ما تقدم من الإلزامات على فصل الشفاعة يلزمه أيضاً فيما ذكره، لأنه تعالى ذكر الصراط بمعنى لا يفهم منه في لغة العرب، لا في حقيقتها ولا في مجازها، وذلك مشهور ومعلوم، ولا معنى للإكثار فيه. ويقال [له]: إن الصراط المذكور في الأخبار الواردة فيه يختص الآخرة، والذي ذكرته من المعنى يختص بالدنيا، لأن الوسط في الأخلاق المتضادة هو في الدنيا، فما صراط الآخرة؟ فما ذكرته لا يتخرج عليه الصراط الذي وقع السؤال عنه. وأيضاً، فهذا الوسط بين الأخلاق قد يسلكه بعض الكفّار، وقد لا يسلكه بعض المؤمنين، إذ لا يبعد أن يكون في رهابنة النصارى وأحبار اليهود من سلك ذلك، وفي المصدّقين لمحمد صلى الله عليه وآله من لا يسلكه، فيلزم مما ذكرته من معنى الصراط أن يكون بعض الكفار من أهل السعادة، وبعض المؤمنين من أهل الشقاوة، لأن من مر على الصراط قد سعد، ومن لم يمر قد شقي.

ومن جملة ما ناقض فيه قوله: وليس في إمكان الإنسان الانفكاك، ثم قال في آخر الفصل: فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم، فصار وصفاً له طبيعياً، فإن العادة طبيعة خامسة، // فقد مر على الصراط مستوياً. فيقال له: كيف مر على هذا الصراط، وهو غير [١٣٢أ] ممكن لآدمي، وما لا يمكن حصوله لا يحصل وجوده؟ فعلى قولك هذا ليس في الآدميين من مر على الصراط، خصوصاً وقد جعلته أدقّ من كل دقيق، فمن يمكنه هذا العمل؟ فهذا الفصل الكلي بينه وبين ما يضادّه، وإذا لم يمكن لم يوجد. ويلزمك مثل هذا في الأنبياء عليهم

---

٣ عن] من ٤ الوسط] التوسط ٥ بين] من ٨ مر] ومر ١٧ يمر] يمره ٢٢ لآدمي] الآدمي | قولك هذا] هذا قولك ٢٣ العمل] العلم

السلام، فإن نبيّنا عليه السلام كان يقول في القسم بين نسائه: فهذا ما أملك، فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك. فإن قيل: إنه قال في آخر كلامه: فمن استقام، فصار ذلك وصفاً له طبيعياً، وذلك لا يصح إلا فيمن استقام على الحقيقة على ذلك الصراط، [قيل له:] وقال: إنه بالعادة يستقيم عليه، فإن العادة والاعتياد ممكن لكل أحد في كل ما يقدر عليه العبد، فصح أنه ناقض.

فصل

فأما الكلام في ثواب المطيع وعقاب العاصي فقد قالوا في ذلك ما نحكيه بألفاظهم. ذكر أبو علي بن سينا في كتاب المبدأ والمعاد في سعادة النفس وشقاوتها، فقال[١١٨]: إن لكل قوة فعلاً هو كمالها، وكمالها سعادتها، فكمال الشهوة وسعادتها هو اللذة، وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة، وكذلك كمال النفس الإنسانية أن تكون عقلاً مجرداً عن المادّة ولواحق المادة. فإن النفس الإنسانية ليس فعلها الذي يختص بها إدراك المعقولات فقط، بل لها بمشاركة البدن أفعال أخرى لها بحسبها سعادات، وذلك // إذا كانت هي كما ينبغي، وذلك أن تكون الأفعال [١ب]
سائقة إلى العدالة. ومعنى العدالة أن تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي، وفيما تغضب ولا تغضب، وفيما تدبّر به الحياة ولا تدبر، والخلق هيئة تحدث بالنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها، فإن العلاقة التي بين البدن والنفس توجب بينهما فعلاً وانفعالاً.

فالبدن بالقوى البدنية يقتضي أموراً، والنفس بالقوة العقلية تقتضي أموراً مضادّة لكثير منها، فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارة تسلم للبدن فعله، فيمضي البدن [في] فعله، فإذا تكرر تسليمه له أحدث ذلك في النفس هيئة إذعانية للبدن، حتى أنه يعسر عليه بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته، وإذا تكرر منعه له حدث منه للنفس هيئة غالبة يسهل عليه بذلك معاوقة البدن فيما يميل إليه ما كان لا يسهل قبل. وبالحقيقة فإن

٢ قيل] + له ١٢ لها بحسبها] بها تحتها ١٣ سائقة] سابقة ١٤ تغضب[1]...تغضب[2]] يصعب ولا يصعب ١٥ للبدن] بالبدن ١٨ فيمضي] فتمنع ٢٠ حركته] كيده

[١١٨] قارن المبدأ والمعاد لابن سينا ص ١٠٩-١١٣

الهيئة الاستيلائية ليست هي غريبة من جوهر النفس، بل هي من طبع التجرد والتفرد عن المادة ولواحق المادة، والهيئة الإذعانية هي الغريبة المستفادة من المادة لما يقتضي جوهر النفس. فسعادة النفس هي كمال ذاتها من الجهة التي تخصها، وهو صيرورتها عالماً عقلياً، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية.

ثم اللذة تتبع الإدراك، لا حضور الكمال، بل اللذة // هي إدراك الملائم بحس، ويجب أن [١٣٣أ] يكون بغتة. قال: وبالجملة فإن اللذة الحسية هي الإحساس بالملائم، وكذلك [يجب] أن يكون كل لذة، وملائم كل شيء هو الخير الذي يخصّه، والخير الذي يختص الشيء هو كماله الذي هو فعله لا قوته، فملائم النفس الناطقة تعقّل الخير المحض والموجودات الكائنة عنه على النظام الذي يجعلها في واحدة [واحدة] مستفادة من الواحد الحق وتعقل ذاته، فإدراكها لهذا الكمال [هو لذتها، وقد يجوز أن يكون الكمال] الذي للشيء بالطبع يحصل له ويدركه، فلا يلتذ [ويشتهي، ويلتذ ما ليس بالحقيقة لذيذاً] لسبب خارج، وهذا مثل الحاسة الذوقية إذا عرض لها آفة لم تستطب الحلو ولم تستلذ به، وربما اشتهت من الطعوم ما ليس لذيذاً بالحقيقة. وكذلك ليس بعجيب أن [لا] تستلذ النفس الناطقة ما يحصل [لها] من كمالها وتستلذ غير ذلك، إما لمرض نفساني وإما للبدن الذي يقارنها، وكما أن الآفة إذا زالت عن الحاسة عادت إلى ما لها بالطبع فكذلك مفارقة النفس للبدن، إذا رجعت إلى جوهرها، وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس بها اللذة الحسية.

وذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى وأكثر وألزم للذات. وإنما قلنا: إنها أكثر، لأن مدرك العقل هو الكل، ومدرك الحس هو بعض من الكل، وإنما كان ألزم للذات لأن الصور المعقولة // التي يعقلها العقل تصير ذاته، فيرى ذلك الجمال لذاته، والمدرَك ذاتُه، [فالمدرِك] والمدرَك [١٣٣ب] راجع كل واحد منهما على الآخر. أما الشهوانية فإدراكها ظاهري غير متوغل إلى حقيقة الشيء الملائم، بل إنما يصل إلى ظاهره. ولأن المدرَك والمنال ليس مأكولاً أو رائحةً وما أشبهها، بل الشيء الذي هو البهاء المحض والخير المحض والذي يفيض من ذاته كل خير وكل نظام وكل

---

١ الاستيلائية] الاستعلائية ٣ الجهة] جهة ٥ حضور] بحضور ٨ لا قوته] لأقربه | تعقّل] بفعل ٩ مستفادة] مستفاداً | وتعقل] بفعل ١١ لسبب] سبب ١٢ آفة] الآفة | تستطب] تستطلب ١٣ بعجيب] بعجب ١٤ يقارنها] يفارقها ١٧ وألزم للذات] وألذ من اللذات | مدرَك] يدرك ١٨ ومدرك] مدرك | بعض...الكل[2] مدرك النفس | ألزم للذات] ألذ من اللذات | الصور] الصورة ١٩ تصير ذاته] بتصرفاته | فيرى...الجمال] أن يرى تلك الحال ٢٠ راجع] راجعي ٢١ والمنال] والمثال

لذة. وهذه اللذة شبيهة باللذة التي للواحد الحق الأول بذاته وإدراك ذاته، وللروحانيين، ومعلوم أن اللذة التي لها والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع والقضم. ونحن لا نشتهي هذه اللذة ولا نتصورها، وإن كان العقل والبرهان يدعو إليها، كالعنين لا يعرف لذة الجماع ويعلم في الجملة أن في ذلك لذة، ونحن لا ندرك الملاءمة التي لها من جهة الشعور بها بسبب المادة، فإذا فارقنا البدن، وكنا قد حصل لنا العقل بالفعل، فكنا بحيث يمكننا أن نقبل من تجلي العقل الفعّال بالذات كمال العقول، طالعنا دفعةً المعشوقات الحقيقية واتصلنا بها، ولم يكن لنا نظر البتة إلى ما تحتنا من العالم الفاسد.

وإنما تكون مفارقتنا للبدن على الحقيقة إذا فارقنا وليس فينا هيئة بدنية مما يحصل بالإذعان، والبدن يعوق عن الشعور بلذة الكمال الذي نكتسبه من غير مخالطة ولا ملابسة، بل // [١٣٤أ] بسبب الهيئات التي للنفس من البدن، والإقبال الذي للنفس على البدن. فإذا فارقت البدن، ومعها تلك الهيئات، كانت كأنها غير مفارقة، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة، ومع ذلك تجرّ نوعاً من الأذى عظيماً، لأن هذه الهيئات مضادة لجوهر النفس، وكان إقبال النفس على البدن يشغل عن الإحساس بمضادتها، فإذا زال ذلك الإقبال فيجب أن تحس بما يضادها، فتتأذى بها أشد أذى. وهذا نظير من به مرض وله شغل شاغل، فغفل عنه، فإذا فرغ من ذلك أحس به، إلا أن هذه الهيئات غريبة، فلا يبعد أن تكون مما يزول على الدهر، ويشبه أن تكون الشرائع جاءت بهذا المعنى، فقيل: المؤمن الفاسق لا يخلّد في العذاب. فأما النقص الذاتي للشاعر به في الدنيا، والمكتسب شوقاً لنفسه إليه، ثم تارك الجهد فيه ليكتسب [العقل] بالفعل اكتساباً تاماً إذ المعول على المعصية والجحد، فمن الداء العناء والألم الكائن عنه بإزاء اللذة الكائنة عن مقابله. وذلك الألم أشدّ من كل إحساس بمنافٍ من مزاج ناري أو زمهريري، أو بضرب وقطع، ونحن لا نتصور ذلك للمعنى الذي قررناه.

فهذا ما قال في سعادة النفس وشقاوتها في هذا الكتاب، ويتبين به أنه لا ثواب ولا عقاب // [١٢ب] عندهم إلا هذا القدر، ونحن نتكلم بعون الله تعالى على الجملة التي حكيناها عنه إن شاء الله تعالى، ثم نذكر سائر ما ذكره في كتب له غيره. وهذا كما تراه مبني على القول بالنفس،

---

١ وللروحانيين] والروحانيين ٤ الشعور بها] السعي لها ٦ بالذات] باللذات | دفعةً] رفعة ٩ الشعور] السعود الكمال] المال ١٠ والإقبال] والامتثال ١١ كأنها] بحالها ١٣ بمضادتها] بمضادها ١٤ أشد أذى] أشداداً ١٥ أحس] الحس ١٨ والجحد] والحجر ١٩ ناري] بازاء ٢٠ للمعنى] المعنى

وقد بينا أنه لا طريق إلى إثباتها، فيجب نفيها، فإذاً لم يثبت جميع ما فرّع عليها. ثم مع هذا ننظر فيما ذكره تفريعاً عليه.

أما قوله: إن لكل قوة فعلاً هو كمالها، وكمالها هو سعادتها، وكمال الشهوة وسعادتها هو اللذة، وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة، فكذلك كمال النفس الإنسانية أن تكون عقلاً مجرّداً عن المادة ولواحق المادة، يقال له: إنه ليس للقوة فعل ولا لذة ولا كمال على قولكم، ولا على قولنا، لأنكم تقولون: إن الإنسان مجموع معانٍ وجد منها إنسان واحد، وهذا المدرِك، وهو الملتذ وهو الكامل دون القوى، ومتى أضيف ما ذكرتم إلى الأبعاض وقواها كان توسعاً، ونحن نتكلم في الحقائق، لا في التخيّلات، لأن المجاز فائدته التشبيه والتخيل دون التحقيق. ونحن نقول كذلك أيضاً، فنقول: إن مجموع هذه الأجزاء هو حي واحد، والأبعاض والأعضاء آلات له في الأفعال والإحساس والالتذاذ، فالعضو والحاسة لا يدرك ولا يلتذ ولا يعقل، والعلم بهذا أولي. ومن وجه آخر، وهو أنكم تقولون: إن النفس // تدبر البدن بواسطة قوى البدن، [١٣٥أ] فالقوى على هذا أيضاً تكون آلات للنفس، والفاعل هي النفس، وهي الملتذة والآلمة والمدركة، وإذا كانت واحدة، فكان الإنسان نفساً واحدة، بطل قولك: إن كمال كل قوة هو فعلها، وبطل الأصل الذي بنيتَ عليه.

فإن قيل: إنه يعني المعنى الذي أشرتم إليه بهذه العبارات، وهو أن كمال الإنسان من حيث هو مشتهٍ هو بفعله الذي هو إدراك الملائم، وكذلك هو بعينه سائر ما ذكر من العبارات، فكأنه قال: فهذا الواحد تارة يكمل باللذة التي هي فعله من حيث هو مشتهٍ، وتارة يكمل بالغلبة من حيث هو غضبان، وتارة يكمل لصيرورته عالماً عقلياً، لكنه توسع في العبارة، فأضاف كل كمال لذلك الواحد إلى كل قوة، قيل: إنه متى أراد ما ذكرته بطل غرضه من الجملة التي ذكرها، لأن غرضه منها أن يبين أن النفس مفرد عن البدن وتشتغل بملاذها من دونه، فإذا كانت النفس مع البدن شيئاً واحداً لم يصح أن يقال: إنها مفرد // من البدن، ويبطل [١٣٥ب] جميع ما لفّقه في سعادتها وشقاوتها، وطالبناه بالبرهان على صحة انفرادها بما قاله.

وغرضنا بما ألزمناه إنما يتم أيضاً بأن نقسم الكلام عليه، فنقول: ليس يخلو حال هذا القائل إما أن يجعل الإنسان مجموع معانٍ، إذا انفرد كل أحد منها بفعل يضاف إليه و[كذلك] من غيره من المعاني، أو يقول: إنه وجد من مجموعها شيء واحد هو المدرك والفاعل والملتذ، وهو

---

٩ آلات] الآن ١٤ بنيتَ] يثبت ١٩ ما] أن ما ٢٠ يبين] يتبين

الذي يكمل بأفعاله ويلتذ بإدراك كماله، ولا ثالث لهذين القسمين لأنهما يرجعان إلى نفي وإثبات. فإن قال بالثاني لم يصح على أصولهم، لأنه يلزم عليه أن تكون نفس الإنسان مع سائر مواده شيئاً واحداً، فيبطل قولهم أنها في ذاتها عقل، وأنها بريئة عن المواد، ويبطل قولهم بتجردها وتفردها وسائر ما فرّعوا على ذلك، وإن قال بالأول لم يصح أيضاً، لأن العلم أولي بأن الإنسان واحد، وأنه فاعل واحد وأنه مدرك وملتذ واحد وعاقل واحد، وهو الذي يستحق الذم أو المدح بفعله، ومتى أضيف الذم إلى أبعاضه وأجزائه أنكره كل عاقل.

وأما قوله أن للنفس أفعالاً بمشاركة البدن فلها بحسبها سعادات، وهي إذا كانت متوسطة
[١٣٦أ] بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي وفيما لا تشتهي، وفيما تدبر به الحياة ولا تدبر، // والخلق هيئة النفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها، فإن العلاقة التي بينهما توجب أفعالاً، فتارة تقهر النفس، وتارة تسلم للبدن فعلاً، فيمضي البدن[في] فعله، فإذا تكرر ذلك منها حدث فيها هيئة إذعانية للبدن، فيعسر عليها ما كان لا يعسر، فإذا فارقت البدن حدث فيها هيئة استيلائية، فسهل عليها ما كان لا يسهل، فيقال له: إنه بظاهر كلامك هذا قد جعلتها فاعلين، كل واحد منها يفعل فعلاً مخصوصاً، ويؤثر فعل كل واحد منهما في الآخر، وهذا باطل بما ذكرنا الآن من أن الإنسان فاعل واحد يفعل بحسب إرادته. وكان يلزم مما قلته أن النفس قد تفعل فعلاً في البدن تقهره به أن يجد أحدنا بدنه محمولاً على بعض أفعاله، كالذي يندفع إلى جهة من الجهات، فيدفعه غيره إليها، بأنه يجد فصلاً ظاهراً بين ما إذا دفع إليها وبين ما إذا لم يدفع، وأحدنا لا يجد ذلك في أفعاله.

ومن وجه آخر، فهو أنكم تقولون: إن النفس تدبّر البدن بواسطة قوى النفس، وهذا يقتضي أنها هي الفاعلة وحدها، والبدن بقواه آلة لها، والآلة لا يصح أن تكون فاعلاً، فكيف يصح أن تكون الآلة فاعلة في الفاعل فيها؟ ولأنك متى أثبتّ للبدن أفعالاً سألناك عن وجه
[١٣ب] تعلقها بالبدن حتى تضيفها إليه، ولا تذكر في // ذلك وجهاً إلا ويلزمك أن يكون البدن فاعلاً لجميع هذه الأفعال، وليس الفرق في ذلك إلا ما نذكره نحن من أن أفعاله يجب أن تقع بحسب دواعيه وبحسب آلاته وذاته، ومعلوم أن كل ما يصدر من البدن هذا حاله، فيبطل أن يضاف فعل من أفعاله إلى غير البدن لأجل تردُّد دواعيه. [فإن قلت: إنما الإنسان في] منزلة

٦ الذم[2]] الضم ٧ أفعالاً] فعلاً | فلها بحسبها] فيها تحته ١٠ فيمضي] فمضى ١١ فارقت] فارقهم ١٣ منها[2]] منها
١٥ قد تفعل] لا يفعل | يجد] يجر | أحدنا] أحد ما | بدنه] يريه ١٩ بقواه] بقوتها ٢١ تضيفها] تضيفه | فاعلاً] فاعلة

فاعلَين متصلين، لأنه كما أن له داعياً إلى فعل القبيح ليستلذّ به، فعقله يمنعه من فعله للعلم بقبحه، فشبهته لذلك بفاعلين، أحدهما باعث على الفعل، والآخر يصدّه عن ذلك الفعل، أجبناك بما تقدم من أنا نتكلم في الحقائق، لا في التخيلات، وطالبناك بأنه يصح أن تنفرد النفس عن البدن مع أنها مع البدن، لا يستغني واحد في الأفعال؟

ويقال له: إن كانت أخلاق النفس تضادّ أخلاق البدن، وبهذا تصده عندك عن بعض أخلاقه، ويصح عندك أن تتجرد وتتفرد عن البدن، فلم اشتغلتْ بتدبيره ولم تنفر عنه، ولم تركها العقل الفعال وهذا الاشتغال مع أنه ولي الفيض للخير عليها، وأولى الفيض أن يصدها عن الاشتغال بتدبير هذا الخسيس، وعن هذا الذي يحملها عليه البدن حتى تذعن له في حكم الأخلاق التي تصير سبباً لشقاوتها؟ وهذا أحد ما يدل على تلفيقات كاذبة يلفقونها من أن العقل يفيض الخير عليها، ويدل أيضاً على بطلان // قولهم أن النفس تدبر البدن، لأنها [١٣٧أ] عندهم بريئة عن المواد، وهي عقل في نفسها، خير محض كالعقول، فلِم يترك العقل البدن يفعل الرذائل ويهلكها بذلك؟ ولأنها إذا قدرت على قهر البدن فتغلبه، وأنها موجبة لتلك الغلبة، لم [يكن] ذلك لها إلا لذاتها، وذاتها لا تتغير أبداً، فيلزم أن تكون أبداً قاهرة للبدن حاملة له على الأخلاق الجميلة. وصح أن الذي أوردتَه هي كلمات مزخرفة مخيّلة غير مفضية إلى علم يقيني، ولهذا قلتَ في جملة كلامك: إن الهيئة الاستيلائية ليست غريبة عن النفس، بل من طبع التجرد والتفرد، والهيئة الإذعانية هي الغريبة المستفادة عن المادة. فيقال لك: إذن ذاتها توجب الاستيلاء، فكيف قلت: من غيرها هذا الأذعان، وذات الشيء لا تتغير إلا إذا كان من قبيل الكائنات الفاسدات، والنفس عقل عندكم ليس بكائن، ولا يقبل الفساد؟

فإن قال قائل: إن الموجِب قد يقهر على خلاف إيجابه، فلذلك قالوا: إن النفس يصح أن تقهر على خلاف طبعها، فلِم يلزمهم ما ذكرتم، قيل له: إن هذا لا يجوز في العقل، والنفس عندهم عقل في ذاتها، ولو جوّزوا ذلك في العقول لزمهم أن يجوزوا أن يقهر البارئ تعالى على خلاف ما توجبه ذاته، لأنه عقل كسائر العقول، ولأنه لو سلم ذلك في النفس أنه إذا صح أن يقهرها البدن على طبعها، فهلا قهرها العقل الفعّال على خلاف ما يقهرها عليه البدن // من [١٣٧ب] الفضائل؟ وهذا أولى، لأن العقل أقدم من النفس ومن البدن. ويقال لهم: إن كانت النفس

١ ليستلذّ به] ليستهزئه ٢ فشبهته] شبهته ٤ لا يستغني] لاستثني ١١ فلِم] ولِم ١٣ أبداً فيلزم] فيلزم أبداً
٢٠ فلِم] لِم ٢١ جوّزوا] جوزتم

تقبل الإذعان وتترك البدن تارة وفعل الرذائل فإذاً هي تقبل الشر، لأن تخلية الغير وفعل الشر هو شر. فما أنكرتم أن تكون النفوس على ضربين، نفوس خيرة، وهي التي تقهر أبدانها على الفضائل، وشريرة، وهي التي تذعن لأبدانها في فعل الرذائل؟ فيبطل قولكم أن النفوس تتصل بالعقول، فبعُد أن الهيئة الإذعانية غريبة في بعض النفوس، فتبطل جملة كلماتكم وغرضكم عنها، وهو سعادة بعض النفوس وشقاوة البعض وأن ذلك ثوابها وعقابها. وما أشبه ما ذكرتم بسخف الثنوية والمانوية والديصانية وما يذكرونه في النور والظلمة.

ويقال لهم: إن كانت النفس تقبل الهيئة الإذعانية للرذائل فليست خيراً محضاً في ذاتها، لأن قبول الشر شر، وقد صدرت النفوس على قولكم من العقول، فيبطل أيضاً قولكم: إن العقول خير محض. وإذا لزم هذا في العقول لزم مثله في ذات الباري، فلا يكون ذاته خيراً محضاً، لأنه أوجب عقلاً ليس بخير محض من حيث يوجب ما ليس بخير محض، وهي النفوس. ويبطل قولهم أن كمال النفس أن تكون عقلاً مجرداً، ويبطل قولهم أن ملائم النفس الناطقة تعقّل الخير المحض والموجودات الكائنة منه على النظام مستفادة من الواحد // الحق، لأنه يلائمها ما تقبلها [١١٣/أ] ذاتها، وهي تقبل الشر والخير، وتستفيد على قولهم من الواحد الحق النظام، كما تستفيد من البدن الإذعان للشر.

وأما قوله: وقد يجوز أن يكون الكمال الذي للشيء بالطبع يحصل له ويدركه، فلا يلتذّ ويشتهي، ويلتذ ما ليس بالحقيقة لذيذاً لسبب خارج، وهذا مثل الحاسة الذوقية إذا عرض لها آفة لم تستطب الحلو ولم تلتذ به، وربما اشتهت من الطعوم ما ليس لذيذاً بالحقيقة، فكذلك ليس بعجيب أن [لا] تستلذ النفس الناطقة ما يحصل لها من كمالها وتستلذ غير ذلك، إما لمرض نفساني وإما للبدن الذي يقارنها، وكما أن الآفة إذا زالت عن الحاسة عادت إلى ما لها بالطبع فكذلك مفارقة النفس للبدن، إذا رجعت إلى جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة ما لم يمكن أن يوصف أو يقارن بها اللذة الحسية. اعلم أن الإلزام عليه فيما ذكره من سعادة النفس إذا فارقت البدن ظاهر بأن يقال: هلا حصل لها هذه السعادة الآن؟ فاعتذر عن ذلك وقال: إنه يجوز أن يكون الكمال حاصلاً للشيء ويدركه ولا يستلذه، ويستلذ ما

٢ خيرة] غيرة ٥ وشقاوة] وشقاوتها ٦ والمانوية] المانوية ٩ خير محض] خيراً محضاً ١١ تعقّل] تقبل
١٢ مستفادة] مستفاداً ١٧ تستطب] تستطلب | لذيذاً] لذيذ ١٩ يقارنها] يفارقها ٢٠ للبدن] البدن

ليس بلذيذ، إما لمرض وإما لمقارنة البدن إياها، فإذا فارقت البدن وعادت إلى جوهرها وجب أن // يكون لها من اللذة ما لم يمكن أن يوصف، يقال له: إنك تُخرج الكلام في ذلك كما [١٣٨ب] يخرجه الشاكّ في الشيء مع دعواك أنك وصلت فيما ذكرته إلى علم يقيني، لأنك قلت: إنه يجوز أن يحصل الكمال للشيء ويدركه ولا يستلذه، فقلت: فكذلك ليس بعجيب أن لا تستلذ النفس ما يحصل لها من كمالها. فيقال: ليس كل ما يجوز كونه يجب أن يكون كائناً لا محالة، بل يجوز أن لا يكون أيضاً، وكذلك فليس كل ما ليس بعجيب أن يكون يجب كونه كائناً، بل يجوز خلافه. فما أنكرت أن لا تحصل هذه السعادة إذا تفردت عن البدن؟

وهذا ينادي عليه بأنه لا يعرف مما قاله شيئاً، بل يجوّز ذلك، فيكفينا في إبطاله أن نقول له: ويجوز أن يكون خلافه. ثم يقال له: إذا جوزتَ على النفس المرض، فيعوقها ذلك عن استلذاذ كمالها وتنتفي سعادتها، فإن قيل: إن هذا المرض إنما يقع لها لتعلقها بالبدن، قيل له أنه أخرج كلامه في [المسألة] مخرج الحيرة، فيقال: ذلك لها إما لمرض أو لمقارنة البدن، وهذا يفيد أن كل واحد من الأمرين [جائز] في أن لا تستلذ كمالها، فهما علتان في ذلك، وعلى سؤالك يجب أن تكون العلة واحدة، لزمه ما ألزمناه. وقوله: وهذا مثل الحاسة الذوقية، قلنا: هذا إثبات // لحكم، فلم قلت أن الأمر كذلك؟ وما لم تجمع بينه وبين المختلف فيه في الدليل الذي [١٣٩أ] لمكانته يثبت الأمر كذلك، أو في علته، لم يصح لجواز أن يكون بينهما فرق.

ثم يقال له: وأي تأثير لانفرادها في استلذاذ ذلك؟ إنا لا نجد لما ذكرته تأثيراً في عقولنا لذلك ولا نجد ذلك في شيء من أقسام العلوم. يبين هذا أن علقتها بالبدن قد تُكسب النفس العلوم الفلسفية ببرهانها وتصور الوجود كله في ذاتها، ولا يمنعها من ذلك مقارنة البدن إياها، فصح أنه لا يحصل لها الكمال مع ما ذكرته، فكان ينبغي أن تدرك كمالها قبل الانفراد. وإذا جاز أن يدرك البدن كماله من الملاذّ الحسية والمشتهيات الغضبية مع مقارنة النفس إياه، ولا يعوقه ذلك من استلذاذه بما ذكرنا، جاز مثله في النفس مع مقارنة البدن. يبين هذا أن خلق النفس

---

١ بلذيذ] بلذيذا | لمرض... لمقارنة] المرض إذا قارنه ٨ عليه] علمه | شيئاً بل] سائل ٩ عن] على ١٠ وتنتفي] وسعي ١٢ في أن] وأن ١٤ لحكم] الحكم ١٥ لمكانته] لكائنة | علته] علية ١٧ تُكسب] يكتسب ٢٠ والمشتهيات] والمشتهاة | الغضبية] العصمة | النفس] البدن | يعوقه] يعرفه ٢١ ذلك] أدلك

على الضد من أخلاقه لم يمنع البدن مما ذكرناه مع مقارنة ما يضاده من أخلاق النفس، فكذلك يجب مثله في النفس وإن قارنت البدن.

وأما ترجيحه لتلك اللذة بقوله أن أسباب تلك اللذة أقوى وأكثر وألزم للذات فهذا من [١٣ب] جملة التخيل ولا يحصل به علم يقيني. يبين هذا أن قوله: إنما كان أكثر لأن // مدرَك العقل هو الكل، [باطل]، لأن عقل الكل هو علم واحد كما أن العلم بالجوهر هو واحد، وكذلك الكل واحد من حيث هو كل، فلا كثرة على ما قاله. وكذلك اللزوم للذات لا يقتضي زيادة من اللذة لأجل أن المدرِك والمدرَك واحد، لأنه لا فرق بين استرواح النفس بالعلم في أن يكون علماً بذاته أو بغيره. ألا ترى أن المسائل المشكلة الغامضة إذا ثبتت للنفس حصل [لها] من الالتذاذ ما لا تجد في كثير من العلوم بذاتها؟

وأما العُجب بالنفس لمكان العلم بفضائل النفس فذلك الاستلذاذ من جهة المعلوم الثابت لذات النفس، لا من جهة العلم، فبطل الترجيح بما ذكر أيضاً. ويقال له: ما أنكرت أن تكون النفس مستلذة لملاذ البدن الحسية، فتكون مشاركة له في تلك الملاذ، لأنها كما تستروح إلى العلوم المعقولة فكذلك تستروح إلى المسببات الحسية؟ ومتى أنكر هذا منكر وقال: إن في ذلك استرواح البدن للنفس بذلك، جاز لنا في الاسترواح بالعلوم المعقولة أن نقول: إن ذلك يرجع إلى استرواح البدن إلى النفس، فإذا جاز هذا فما أنكرت أن تكون مقارنتها للبدن شرطاً في استلذاذها بما تجده النفس؟ فإذا فارقت البدن بطل استلذاذها أصلاً، كما أنه يبطل بموتها [١٤٠أ] تدبيرها للبدن بفوات مقارنتها للبدن، // فبطل ما ادعيت من سعادتها بالتجرد والتفرد.

وقوله: إن تلك اللذة شبيهة بلذة الروحانيين ولذة الواحد الحق، فيقال له: ومن أين علمت أن الروحانيين يستلذّون بإدراك كمالهم وأن الواحد الحق يجوز عليه اللذة بشيء والعشق لشيء، حتى يقال أن لذة النفس شبيهة بذلك وأن لذتهم فوق لذة الحمار بالجماع والقضم؟ وما أنكرت أن يكون إعجاب المرء فينا بنفسه، إذا اختص بقضاء، هو لما يرى له من الفضل على من هو نظير له في الإنسانية، ويتبع ذلك إذعان الناس ومدحهم له بفضله وإنزالهم له بمنزلة المتقدمين، ويرجعون إليه في مهماتهم ويعملون بآرائه، فثبت له بذلك ضرب إمارة وسياسة،

---

١ الضد من] الصديق | أخلاقه] أخلاق | البدن] + أخلاقه | من أخلاق] بأخلاق ٣ لتلك] لذلك | للذات] اللذات ٥ واحد[2]] أحد ٨ أو] لا | ثبتت] ثبت | حصل] وحصل ١٤ استرواح البدن] الاتراح للبدن | الاسترواح] الاستراح ١٦ بما] لما ١٧ ادعيت] ادعت ٢١ بقضاء] بعصاء | لما] كما | الفضل] الفصل ٢٣ بآرائه] بازائه

ويتصل بذلك التمكن من لذات الدنيا الحسية، فلها وأمثالها سُرّ هو وبشر؟ فأما الواحد الحق فليس له نظير في الذات من العالم فيترجح عليه، ولا يتصل بذاته ما ذكرناه في حق الواحد منا. وكذلك الروحانيون، فإن كان لهم نظراء يفضلون عليهم فيجوز أن يقع لهم زهو وعجب بأنفسهم، إن كان يتبع العجب الفضل على النظير، و[إن كانت] هي منتفية عنهم لم يجز أن يقع لهم هذا العجب بأنفسهم.

فكل ما ذكره هو تحكم محض لا يرجع إلى علم، وأعظم ما فيه من // التخييل القياس على [١٤٠ب] أحدنا إذا جمع الفضائل ثم تعجب بنفسه لما يراه من الترجح على نظرائه. والقياس بالغير لا يقتضي أن كل عالم هذا حاله ما لم يجمع بينهما بدليل، ولعلهم إنما جوزوا هذا ما لم يجمع بينهما على البارئ قياساً على أنفسهم لأنهم [أعظم] خلق الله عجباً بأنفسهم لما يزوّرون لأنفسهم من الاختصاص بعلوم دقيقة، ولو جاز الاستلذاذ للواحد الحق بشيء فجوزنا أن يكون مجد خلق العالم على ما فيه من النظام والإحكام والعجائب الباهرة لأجل الالتذاذ، لا لأجل أن وجود ذلك خير في نفسه. يبين هذا أنه لولا أفعاله، وما فيها من النظام والعجائب، ما كان له تعالى على قولهم البهاء والجمال والخير المحض، فلزمهم تجويز أن يكمل بذلك. وقد بين تعالى في محكم تنزيله أنه لا يجوز عليه اللهو والالتذاذ، فقال ﴿لَوْ أَرَادَ اللهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[١١٩]، وقال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾[١٢٠]، فنزه تعالى ذاته عن الأولاد وجواز اللهو بالتسبيح والتقديس عما وصفه به الواصفون.

وأما قوله: وإنما نكون مفارقاً للبدن على الحقيقة إذا فارقنا وليس فينا // هيئة بدنية مما [١٤١أ] يحصل بالإذعان، والبدن يعوق عن الشعور بلذة الكمال الذي نكتسبه من غير مخالطة ولا ملابسة، بل بسبب الهيئات التي للنفس من البدن، [فإذا] فارقت البدن ومعها تلك الهيئات كانت كأنها غير مفارقة، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة، ومع ذلك تجر نوعاً من

---

٢ بذاته] بذلك ٣ زهو] فهم ٤ الفضل] الفصل ٦ من] مكرر في الأصل ٧ لما] لم ٨ يجمع[1]] يجتمع | هذا[2]] + حاله ٩ يزوّرون] يزوّر ١٣ على] علما على | بين] تبين ١٦ لهواً] ولداً | نقذفُ] يقذف ١٧ بمّا] عمات | فنزه] ينزه ١٩ مما] فيا ٢٠ الذي نكتسبه] أي مكتسبة

---

[١١٩] سورة الزمر (٣٩): ٤ | [١٢٠] سورة الأنبياء (٢١): ١٦-١٨

الأذى، لأن هذه الهيئات مضادّة لجوهر النفس، وكان إقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الإحساس بمضادتها، فإذا زال ذلك الإقبال فيجب أن تحس بما يضادها، فتتأذى به أشدّ أذى. يقال له: ما أنكرت أن تفارق النفس البدن من دون هذه الهيئات، فيبطل ثوابها وعقابها على زعمك؟ يبين هذا أنه إنما كان لها هذه الهيئات لمقارنة البدن، فإذا زال فقد زالت العلة الموجبة لهذه الهيئات. ألا ترى أن الأسير إذا أطلق فإنه يزول عنه في حال الإطلاق الهيئة الإذعانية للأسر، وكذلك العبد إذا أعتق يزول عنه في حال العتق ذلّ الرق والإذعان؟ فكذلك النفس إذا فارقت وجب أن يزول عنها هذه الهيئات، ويبطل ما بنيته على ذلك.

وأما قوله: إن هذه الهيئات غريبة، فلا يبعد أن تكون مما يزول على الدهر، ويشبه أن
[١٤ب] تكون // الشرائع جاءت بهذا المعنى، فقيل: المؤمن الفاسق لا يخلد في العقاب. يقال له: إن أهل القبلة اختلفوا في الفاسق، هل ينقطع عقابه أم لا، فقطع بذلك قوم وأباه آخرون، وكل منهم تمسك بآيات من القرآن محتملة، خصوصاً من ذهب إلى انقطاع عقابهم، فلا يعلم ورود الشرع بذلك. فإن كنت قطعت على ذلك، وخرّجت عليه كلامك هذا، فدع القطع. وإن سلكت فيه بقولك: ويشبه أن تكون الشرائع جاءت بذلك، فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً. ويقال له: إن كانت هذه الهيئات غريبة، ويزول عنها ذلك كما يزول عن نفس الفاسق، فينقطع عقابه، والشرائع جاءت بدوام عقابه، فصح أن هذه الهيئات لا أصل لها.

وأما قوله: فأما النقص الذاتي للشاعر به والمكتسب شوقاً إليه، ثم تارك الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتساباً تاماً والمعول على المعصية، فمن الداء العناء والألم الكائن عنه بازاء اللذة الكائنة عن مقابله، فذلك الألم أشد من كل إحساس بمناف من مزاج ناري أو زمهريري، أو ضرب وقطع، ونحن لا نتصور ذلك للمعنى الذي قررناه، فالكلام على هذه الجملة
[١٤٢أ] الآخرة هو الكلام الذي سبق، لأن كلامه في شقاوتها نقل كلامه في سعادتها، // فما يرد على أحدهما يرد على الآخر. وأما تهويله بأن ذلك الألم أشد من كل إحساس بمناف من مزاج ناري أو زمهريري فهو تهويل من غير تعويل في ذلك على أمارة صادقة، فكيف ببراهين ناطقة؟ فيقال له: ولم كان فوات هذا الفضل والشوق مؤذياً هذا الألم الشديد الذي يفضل على النار

١ يشغل] يشتغل ٢ بمضادتها] بمصادها فيتاذى | أشدّ أذى] أشداد ٧ وجب] مكرر في الأصل ١٣ بقولك] لقولك | ويشبه] ويشتبه ١٦ والمكتسب] والملكة ١٧ فمن] فهي ١٨ مقابله] مقابلته | بمناف] منناف ١٩ قررناه] هو قررنا | فالكلام] والكلام ٢٠ فما] فيما

والزمهرير، وإنما فوات ذلك بمنزلة فواته في الدنيا؟ أليس العامي تفوته هذه الفضائل وقد يتحسر على ذلك إذا رأى مرتبة العلماء، ولا يلحقه هذا الألم العظيم المترجح على عذاب النار والزمهرير؟ فإن قال: إنا لا نتصور ذلك لما قررناه، لزمه على ذلك ما قررناه.

فهذا غاية ما ذكره في سعادة النفس وشقاوتها، وثبت بما قدمناه بطلانه وعواره وبالله التوفيق. وقد رجحوا اللذات العقلية على اللذات الحسية، فقالوا: إن الذي يكمل فيه العقل يستحقر اللذات الحسية في مقابلة اللذات العقلية. ألا ترى أن من خيّر بين أكل الحلو الدسم وبين الرئاسة والغلبة على الأعداء فإن العالي الهمّة يستحقر لذة الطعوم بالإضافة إلى ما يناله من لذة ما ذكرنا. يقال لهم: إنا قد بينا أن ما يجد المرء من نفسه، أو يجده في الشاهد، لا يمكن [١٤٢ب] القياس عليه إلا إذا جمع بين الأصل // والفرع في العلة، ونحن لا ننكر اللذات العقلية، ونسلم أن طلب المنزلة وعلو الرتبة والغلبة مطلوب العقلاء، فينبغي أن لا تنكروا أنتم أن اللذات الحسية مطلوبة لهم كاللذات العقلية، وليس يجب إذا شارك العاقل في اللذات الحسية البهائم أن تخرج من كونها مطلوبة، لأن مشاركة الغير في اللذة لا ينقض الاستلذاذ بإدراك الملائم ولا ينقصه. ألا ترى أن اجتماع جماعة من العقلاء في اللذات العقلية لا توجب نقصانهم فيها؟

وما هو صوّره من المثال يقترن به أمور غير اللذة العقلية، فلذلك يؤثر على اللذة الحسية ويشوبها مع ذلك تصور اللذة الحسية. يبين هذا أن من خيّر بين أكل الحلو الدسم وبين الغلبة على الأعداء والرئاسة، فآثر الثاني دون الأول، فإنه يقترن بذلك رفع الغيظ عن النفس وما يلحقه من مضار الغضب، ولذّات الآخرة لا يقترن بها دفع المضار على ما سبق، ويتصور طالب الرئاسة والغلبة على الأعداء التمكن بعد الظفر بذلك من اللذات الحسية وخلوصها له من غير مانع ولا مدافع، فيؤثر طلب الرئاسة لما يتصور من ذلك أيضاً. وإذا كان كل واحد [١٤٣أ] من اللذتين مطلوباً للعاقل، وكان // ثواب الآخرة هو الفوز العظيم، لزم أن يكون مشتملاً على كل متمنّى ومطلوب، فيجمع اللذتين من الظفر بالمنزلة الرفيعة والتعظيم العظيم شيء من التوسع في اللذات الحسية والأمن من كل مضرة، على ما يقوله المسلمون من أن المنتفعات الحسية [التي] تصل إلى أهل الجنة من الله تعالى بمنزلة الخِلع الفائقة في الدنيا من ملك عظيم المُلك التي جهة التعظيم فيها تكون أكثر من اللذة الحسية.

---

٨ أن] انا ١٠ تنكروا] تذكروا ١٢ ينقض] ينقص ١٥ تصور] بصور ١٧ ولذّات] ولذاة ١٨ اللذات] اللذاة
١٩ وإذا] واما

وقد بينا فيما تقدم أن التكليف يتضمن معنيين، لكل واحد منهما تأثير في استحقاق الثواب على جهة التعظيم بالملاذّ الحسية، لأن الذي كلفه الله تعالى المكلفين هي مكارم الأخلاق مع جعلها شاقّة عليهم، من عبادة الله تعالى وشكره وتعظيمه وأفعال كريمة من الوفاء بالعهد وأداء الأمانات إلى أهلها والكف عن المظالم ومواساة أهل الحاجة والإحسان، وما يدعو إلى ذلك من الصلاة والصيام وأفعال الحج وجهاد كل مانع هذه الأخلاق الكريمة من الكفار، والأمر بالمعروف لمن لا يعمل بها من المصدقين بالله وبالرسل، فبما يعمل بها يُستحق التعظيم لكونها مكارم وواجبات، وبكونها شاقة تستحق المنافع الحسية. فإن إيصال المشقة في العقل يقتضي إيصال منفعة، وكون الفعل واجباً يقتضي التعظيم، وكما أن الحكمين لا ينفصلان في التكليف، بل الفعل في نفسه واجب // [١٤٣ب] وشاق، فما يستحق به هو لذة واصلة على جهة التعظيم. فالشرع ورد مرغّباً إلى مثل هذه الملاذ، فكان هو الثواب المطابق لما كلّفه العبد دون أخذهما من اللذة العقلية على ما ذكروه.

ويقال لهم: إنكم تقولون: إنا نصدّق بالسمع، وقد وعد الله تعالى في محكم تنزيله المكلّفين الثواب على الحد الذي ذكرناه، وذلك مكرر فيه، خصوصاً في سورة الرحمن، فهلا أثبتّم الثواب كذلك؟ وقد بينا أن التكليف لا يستقيم على أصولهم، وإذا فات التكليف فات الاستحقاق، ففات الثواب والعقاب على الحد الذي ورد به السمع، فلا بد لهؤلاء من حمل ما ورد به السمع على المعاني الباطنة التي يقول بها الباطنية، وسنتكلم على ذلك إن شاء الله تعالى.

ولم نجد لهم كلاماً مفصّلاً في تخريج ما ورد به السمع من تفاصيل الوعد والوعيد على طرقهم، وغاية ما ذكر عنهم على الجملة في ذلك، قالوا: إن طاعة الله تعالى تفضي إلى السعادة، ومعصيته تؤدي إلى الشقاوة، والسعادة عبارة عن لذة تزيد رتبتها على اللذة الجسمانية من المطعم والمنكح والمشرب التي يشارك فيها البهائم، لم يتعلَّ عنها رتبة الملائكة، وإنما هو اتصال بالجواهر العقلية الملكية، وابتهاج بمثل هذا الكمال الذي الاستلذاذ بالملذات الجسمانية محتقر بالإضافة إليه، // [١٤٤أ] والشقاوة عبارة عن كون الشخص محجوباً عن ذلك الكمال مع التشوّق إليه

---

٥ كل] وكل ٦ فبما] فيما ٧ إيصال] اتصال ٨ إيصال] اتصال ١٠ أخذهما] أحدهما ١٩ عنهم] هم | السعادة] سعادة ٢١ يتعلَّ] يتعلى | عنها] عنه ٢٢ الملكية] المليكة | الكمال] الكلام | محتقر] محتقرا ٢٣ إليه¹] إليها التشوّق] الشوق

والشعور به، وإن ألم ذلك يستحقر في مقابلته ألم النار. وما ورد به القرآن أمثلة ضربت لعوامّ الخلق لما قصر فهمهم عن درك تلك اللذة، فإنه لو تعدى النبي صلى الله عليه في ترغيبه وترهيبه إلى غير ما ألفوه وتشوقوا إليه لم تنبعث دواعيهم للطلب، فذكر من الملذات أشرفها عندهم، وهي المدركات بالحواسّ من الحور والقصور إذ يحيط بها حاسة البصر، والمطاعم والمناكح إذ يحيط بها القوة الشهوانية، وما عند الله للصالحين خير من جميع ما أعربت عنه العبارات ونبّهت عليه الأمثال. ولذلك حكي عنه تعالى قال: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وكل ما ذكر من الجسمانيات قد خطر على قلب بشر.

قال: والداعية إلى التمثيل للّذّات والآلام بالمألوف منها عند العوام كالمصلحة في الألفاظ الدالة على التشبيه في صفات الله تعالى، فإنه لو وُصف لهم جلال الله تعالى الذي لا يحيط به الصفات، وقيل لهم: صانع العالم ليس بجسم ولا عرض، ولا هو [في السماء] ولا خارج عنه، وإن الجهات كلها فارغة عنه، لتهوّر الخلق إلى إنكار وجوده، فإن عقولهم [لا تحيط] // بوجود [١٤٤ب] موجود [لا] تـرده الأوهام والحواس، فاستنزلّهم إلى ضروب من التمثيل ليرسخ في نفوسهم التصديق به، فيسارعون إلى امتثال الأوامر تعظيماً له، والانزجار عن المعاصي مهابةً له. يقال لهم: ليس يخلو إما يعني بما يخاطب به المكلفين معنى ما، أو لا يعني به شيئاً أصلاً، وهذا الثاني يقتضي أن يكون خطابه عبثاً، وهذا مما يأباه الفلاسفة ويأباه هذا القائل، لأنه يقول: إنه تعالى عنى بما وعد الملاذ العقلية. وإن عنى به معنى فإما أن يعني به ما يفهم منه أرباب اللسان في تخاطبهم، أو يعني به ما لا تقوى عقولهم على فهمه، ولا يفيده الخطاب في لغتهم. فإن عنى الأول لم يصح على طرقهم، لأنه وعد باللذات الجسمانية، وليست هي ثواب المطيع عندهم. وإن عنى الثاني، وهي المعاني التي لا يفهمونها في تخاطبهم بلغتهم، ولا تقوى عقولهم على فهمها، أدى إلى ضروب من المحال، منها أنه يلزم منه أن يكون خطابه عبثاً إذ كان لا يفهم به ما عناه، فهو بمنزلة أن يُسمعهم صوتاً ممتدّاً غير منقطع بحروف ويعني بذلك معنى لا يمكن أن يفهم منه. ولأن الخطاب بالكلام إنما وضع ليفهم به ما يعنيه المخاطب، فإذا لم يفهم به كانت المخاطبة به لغواً عبثاً. ومنها أن يكون تغريراً وإغراء بالجهل، لأن من خاطب قوماً بلغتهم [بغير

---

٥ أعربت] أغربت ٩ عند] عوام ٢٠ في] من

[١٤٥أ] صدق] فقد أغراهم على أن // يعتقدوا منه ما يتفاهمونه في مخاطبتهم بتلك اللغة، وذلك قبيح. ومنها أن يكون تكليفاً بفهم ما لا طريق لهم إلى فهمه، وذلك قبيح.

فإن قال: ما أنكرتم أن يفعل الحكيم قبيح ما التزمتموه من العبث والإغراء بالجهل والمخاطبة بما لا يفهم له معنى؟ قيل له: أما الفلاسفة الذين يصفون خيراً محضاً فلا يجوزون عليه ما جوزتَه، وإنما يجوّز ذلك عليه المجبرة. فإن ارتكب ذلك الفلاسفة كلمناهم بما كلمنا به المجبرة، وهو موجود في الكتب، وليس هذا موضع ذكره. وإذا وجب أن يعني بخطابه ما يفهمونه في لغتهم سقط جميع ما قاله. وأما ما يحتج به من قوله عليه وآله السلام: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، الحديث، فيقال له: إنه روي أنه عليه وآله السلام قال في وصف الجنة: ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، منه ما أطلعتكم عليه، أي سوى ما وصفته لكم من نعيم الجنة، مع ما لم يطلع عليه الذي لم يخطر على قلب بشر.

وهكذا نقول نحن: إنه تعالى يوصل إليهم ما عهدوه من الملاذ الحسّية مع ما لم يخطر على قلوب البشر من التعظيم العظيم والمسرة برضى رب العالمين عنهم، وهو اللذات العقلية، وليس يجب لما قاله من أن اللذات الحسية خطرت على قلوب البشر أن لا يدخل في الحديث أن [١٤٥ب] أصول اللذات الحسية هي التي خطرت على قلوبهم. فأما ما يبلغه من اللذات الحسية من التعظيم في الآخرة والزيادة في شهواتهم فذلك لم يخطر على قلوبهم، لأنهم لم يعهدوا مثله في لذات الدنيا الحسية، فإذا انضاف إلى ذلك المنزلة العظيمة عند رب العالمين على ما ذكره تعالى في كتابه ﴿وَالْمَلاَئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ﴾[١٢١] و﴿سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[١٢٢] وذلك التسليم يكون بأمره تعالى وأن يعظموهم بذلك، وذلك منه تعالى تعظيم لهم، صح أن يصفه تعالى بأنه لا يخطر على قلب بشر.

وكل ما ألزمناه فيما ذهب إليه في الوعد والوعيد كذلك يلزمه فيما ذكر من الصفات، وهو أنه تعالى خاطبهم بألفاظ دالّة على التشبيه لئلا ينكروا وجوده، لأن عقولهم لا تقوى لفهم وجوده. فيقال لهم: أخاطبهم تعالى بألفاظ دالة على التشبيه ليعتقدوا شبهه بلأجسام وليظنوا ذلك فيه، فلا ينكروا وجوده، أو خاطبهم بها ليعرفوا وجوده الحقيقي، وابتلاهم بأن يجتهدوا في تخريج تأويلها على موافقة المحكم وأدلة العقول؟ فإن قال بالأول فقد قال أنه تعالى أغراهم بذلك

---

٤ بما] مما   ٥ كلمنا] تكلمنا   ١٣ لما] مما

---

[١٢١] سورة الرعد (١٣): ٢٣-٢٤ | [١٢٢] سورة الزمر (٣٩): ٧٣

على الجهل، ويقال له: أليس كانوا منكرين لوجوده مع مخاطبته إياهم بألفاظ دالة على التشبيه، لأن الذي صدّقوا من تلك الألفاظ ليس هو وجوده تعالى، فلم يصل الحكيم بذلك الخطاب إلى غرضه مع أنه أوهمهم الباطل؟ وإن قال بالثاني سقط ما توهّمه.

// باب في أن القول بالمعنى الباطن في خطابه تعالى هو قول باطل [١٤٦أ]

اعلم أن المعنى الباطن هو المعنى الذي لا يفيده الخطاب في لغة العرب، ولا من استعمالهم ما يدل عليه. وذلك يعني أن الخطاب يكون عبثاً ولغواً، لأنه إذا لم يفد مراد الحكيم، لا بنفسه وحده ولا مع قرينة، لزم أن يكون لغواً في الباب. فإن أراد الحكيم أن يعرّفهم ذلك المعنى الباطن، وعرفهم ذلك بغير الخطاب، يصح أن يكون عبثاً من هذا الوجه ومن الوجه الذي ذكرنا. ويقال لهم: إذا كان الخطاب لا يدل على المعنى الذي يفيده الظاهر لأنه لو أفاده واحد من ذلك أو مجموعة لخرج عن كونه معنى باطناً، فكيف عرفتم ذلك المعنى الباطن؟ فإن قالوا: إمام الزمان هو الذي عرّفنا أن له معنى باطناً، وهو الذي يعلم المعنى، فيلزم الرجوع إليه ونعلم ذلك منه، قيل لهم: وكيف عرف ذلك إمامكم من غير دلالة؟ ولو جاز ذلك في إمامكم لجاز في غيره أن يعرفه. فإن قالوا: إن إمام الزمان يعلم ذلك المعنى الباطن من إمام قبله، ثم كذاك كل إمام في كل زمان، قيل لهم: إنا نسألكم عن أول إمام أو رسول، كيف علم ذلك حتى علمه غيره؟ فإن قالوا: بظاهر الخطاب أو بما يدل عليه الظاهر أو الاستعمال، خرج من أن يكون معنى باطناً.

وإن قالوا: إن الإمام عرف المعنى الباطن عند سماع الخطاب بإلهام منه تعالى إياه بذلك، قيل لهم: فهلا ألهمه تعالى ذلك المعنى الباطن دون هذا الخطاب، أو بصوت [غريب] غير موضوع لمعنى في لغة. وهذا يقرر كون الخطاب عبثاً في الباب، ويؤدي // إلى أن لا ينفصل [١٤٦ب] حق من باطل، وأن يدعي صاحب كل مذهب كون باطله حقاً ويقول: إني عرفت معنى باطناً لكلامه تعالى دل على صحة مذهبي. ولو كان الأمر على ما قالوه أمكن أن يدّعى له معنى غير ما يذكرونه، بل ما ناقض ما يدعونه من الباطن، فمتى ادعوا أن ما ادعوه هو الحق عارضنا دعواهم بدعوى مناقضة لدعواهم، لأن ما لا دليل عليه لا يعجز عن دعواه كل أحد.

---

٨ وعرفهم] عرفهم ٢٠ كون باطله] باطل كونه ٢١ باطناً] ناطقاً ٢٣ دعواه] دعوة

فإن قالوا: إن الله تعالى عرّف الرسول أو الإمام الذي سمّعه خطابه المعنى الباطن بخطاب آخر زاد له ظاهراً يعرف به الباطن، قيل لهم: هذا لا يعجز عن دعواه كل صاحب مذهب باطل، فلا ينفصل حق من باطل.

ويقال لهم: إذا جاز أن يخاطب الله تعالى بخطاب، ولا يعني به ما يدل عليه ظاهره أو مع قرينة، جوّز ذلك الإمام في خطابه الثاني الذي يعرف به المعنى الباطن في الخطاب الأول أن يعني به معنى باطناً، ولا يدل عليه بظاهره ولا مع قرينة، ولا يعني الظاهر، وفي ذلك وجه سدّ الطريق إلى معرفة مراد من خطاب أصلاً، فلا يبقى لهم إلا دعوى الإلهام والاضطرار، فيلزم عليهم ما تقدم. ويقال لهم: أليس الرسول عليه وآله السلام ادعى أن القرآن معجزة له دالة على صدقه، وقرأ عليهم ما فيه من آيات التحدي؟ فلو لم يدل بظاهره أو مع قرينة على معنى ظاهر فكيف يكون معجزة، وكيف يصح التحدي به؟ لأن المعجز لا بد من أن يعلم حتى يصح التحدي به، ومتى كان // من جنس الكلام لزم أن يعرف معناه لتعلم البلاغة فيه، [ا١٤١]
لأنها إنما تظهر في الكلام إذا كان مما يدل على معانٍ حسنة المأخذ صادقة تؤديها ألفاظ جزلة عذبة سمحة، فيعجز المتحدى به عن إتيان مثله في حسن المعاني وجزالة اللفظ، فيعلم أنه معجز.

فأما إذا كان الأمر كما قالوه بأن الكلام من جنس الهذيان فالهذيان لا يعجز عن الإتيان به أحد، ويقال لهم: إن كان الأمر كما قلتم به لا غلبهم الرسول إذ قال [تعالى] ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[١٢٣]، وهلا قالوا: إنا لا نعرف معاني ما جئت به، والاختلاف والتناقض إنما يكون في المعاني، فكيف نعلم أنه لا اختلاف فيه؟ وإن فيه اختلافاً لكنا لا نعرف معانيه، فلا نعرف الاختلاف الذي متى يكون فيه [كان من غير الله]؛ وكيف لا يستحيي من أن يقرأ عليهم أن القرآن ﴿شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾[١٢٤] وتبيان لكل شيء[١٢٥] و﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ﴾[١٢٦] و﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[١٢٧] و﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[١٢٨] و﴿لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[١٢٩] إلى غير

---

٢ زاد...ظاهراً] أراد به ظاهره ٥ يعرف به] يعرفه ٦ يعني²] بالمعنى ٩ دالة] دال ١٢ على...المأخذ] عليه معنى الجنسية مأخذه ١٥ فالهذيان] والهذيان ١٦ إذ...تعالى] وعلة ١٨ والاختلاف] وللاختلاف ١٩ فلا] لا

---

[١٢٣] سورة النساء (٤): ١٨٢ | [١٢٤] سورة يونس (١٠): ٥٧ | [١٢٥] قارن سورة النحل (١٦): ٨٩ | [١٢٦] سورة آل عمران (٣): ١٣٨ | [١٢٧] سورة يوسف (١٢): ١١١ | [١٢٨] سورة الأنعام (٦): ٣٨ | [١٢٩] سورة الأنعام (٦): ١٩

ذلك من الآيات، وهم لا يعرفون معاني ما يتلو عليهم؟ وإنما أحدثوا القول بالمعنى الباطن لأغراض، منها أن يروا القوم أنهم مختصّون بمعرفة معاني القرآن، وأن أئمتهم يجب الرجوع إليهم في معرفة الدين دون أئمة الإسلام، ومنها أن يتمكنوا من دسّ ما يذهبون إليه [من] مذهبهم // في معاني القرآن، ولهذا إذا ظفروا بآيات يمكنهم أن يوهموا بظاهرها صحة بعض ما يذهبون [١٤٧ب]
إليه فإنهم يحتجّون بظاهرها وينسون القول بالباطن، ومنها أن يطعنوا بذلك القول خاصّاً في إعجاز القرآن من الوجه الذي ذكرنا.

واعلم أن هذه الفريقة مبنى أمرها في كل ما يدّعونه من التديّن على التمويه والتلبيس على الضعفة من العوام، ولذلك لا يعرف لهم دين يرجعون إليه، ولذلك لا يستقرّون على إظهار دين واحد، بل في كل زمان يظهرون ديناً مخالفاً لما كانوا يظهرونه من قبل فيما يرجون به استجابة المدعوين لهم. وهم في الحقيقة يذهبون مذاهب الفلاسفة ويسلكون طريقتهم إلى نصرة ما يذهبون إليه، غير أنهم يخالفونهم في إطلاق العبارات، ولعلهم يخالفونهم في غير مواضع، لأن اختلاف الفلاسفة المتقدمين منهم والمتأخرين لا يحصى كثرة. وكما أن هذا طريقتهم في معاني القرآن فكذلك هي طريقتهم فيما يتكلمون فيه من إثبات البارئ وصفاته. وأنا أشير إلى ذكره على الجملة وأنبّه على موافقتهم للفلاسفة التي حكينا مقالاتهم في هذا الكتاب، وأنبه إلى أنهم أدرجوا في خلالها زيادات لم يذكرها الفلاسفة، لأن غرضهم هو الدعوة إلى باطلهم، فيسلكون فيما يظهرونه ما يمكنهم أن يدّعوا موافقة كل فرقة من مخالفيهم في مذاهب // أهل [١٤٨أ]
الإسلام والنصارى والمجوس، لأنهم لا يخصون بالدعوة فرقة دون فرقة.

قالوا في توحيد البارئ تعالى وزعموا أنه التوحيد الخالص الذي يجب التمثيل به - ونعتمد في حكايته على ما حكاه العالم النحرير محمد بن زيد الطائي المعروف بابن رزام رحمه الله - حكى عنهم: إن إله العالم اثنان وهما خالقان ومدبران وأحدهما أعلى رتبة من الآخر وهما مع ذلك مخلوقان محتاجان، وسموا الأول السابق والثاني التالي.

قالوا: والذي خلقهما لا اسم له ولا صفة، ولا يقال أنه موجود ولا لا موجود، وكذا هذا في جميع صفاته، لا يليق شيء منها به، وإنما يليق بالإلهين اللذين كانا منه. قالوا: وكيفية خلقه لهما أن الذي لا اسم له عرض له فكر كان عنه السابق، ثم فكر السابق عند عُجب لحقه بنفسه:

---

٣ يتمكنوا] يمكنوا ٧ الفريقة] الفريضة ١١ غير¹] من غير ١٥ إلى¹] + (فوق السطر) على ٢٢ وكذا] وكذ
٢٣ اللذين] الذين | خلقه] خلقها ٢٤ فكر¹] فكرة

أأقدر على أن أخلق مثلي؟ فحدث عنه التالي لا بإرادة. وزعم كثير منهم أن التالي فكر فكرة رديئة، فحدث منها شرير مفسد، وزعموا أن هذين الإلهين وما كوناه من العالم والفلك وما دونه يضاف كله إلى الذي لا اسم له، وزعموا أن السابق يحدث الأعيان، والتالي يحدث تراكيبها. قالوا: وقيام النبي وسُوسهِ والإمام وحجته في تدبير الأمر لا يتم إلا باثنين. قالوا: وهذان الإلهان في قول العلماء العقل والنفس، وهو معنى قول أهل الدين: اللوح والقلم. قالوا: والجوهر
[١٤٨ب] البسيط // أقرب الأشياء إلى الذي لا اسم له، وهو نور كله ممد للأنوار ومنفصل من خالقه من غير حركة ولا زمان، والتالي عالم يحتاج في إدراكه إلى توسط بآلات، ويضعف عن ذلك بالبعد، وهو يعظّم الأول ويعبده، ويجتهد في أن يبلغ منزلته بتركيب ما أخرجه من جوهره ليتمّ مراد السابق في ذلك، فإذا بلغ ذلك حصل له مثل منزلته. ومن صفات التالي أنه نفس دراكة، والسابق نفس مسببة.

قالوا: وبعده الجسم وهو الطويل العريض العميق، وبعد ذلك الطبائع، وهو شكل المادة، وبعده الهيولى، وهذه الأمور السبعة كل واحد متوارٍ من الآخر، إذا اجتهد في طلب منزلة ما يليه ممن هو أعظم منه بلغ منزلته. قالوا: والسموات والأرض تدل على ذلك التالي، وجميع الأمور تدل على السابق، وإنما تدرك الأمور من نطق النبوة، فمن أصابه يجازى ومن أخطأه هلك، وذلك هو علم باطن الأمور.

وهذا كله رموز إلى مذاهب الفلاسفة، وقد حكينا عنهم القول بالعقل والنفس، وأن العقل أشرف منها، وأن جميع الأسباب والمسببات تضاف إلى البارئ، وقالوا: إنه ليس لله اسم معلوم. وحكينا عنهم أن الفلك يجتهد بالحركة الدورية ليبلغ منزلة العقل. فأما [ما] زادوه عليهم من الفكرة الرديئة إلى [غير] ذلك [كان] استئناساً لعوام الفرق لتجيبهم إلى دعوتهم، فقالوا بالإلهين الخالقين استئناساً لعوامّ الثنوية، وذكروا عنهم أنهم يقولون باتحاد العقل والنفس
[١٤٩أ] بالبارئ استئناساً // لمن يقول بالاتحاد [من النصارى]، وقالوا بالفكرة الرديئة استئناساً لعوام المجوس.

١ أخلق] خلق ٦ ممد] ممدة | ومنفصل] منفعل ٧ في] إلى | عن] عند ٨ ويعبده] ويعيد | ويجتهد] ويجر هذا ليتمّ] لتم ١٤ تدرك ...نطق] تدرك من نطق الأمور | يجازى] يجاز | ومن] من ١٥ الأمور] للأمور ١٨ وحكينا] وحكيناه ٢٠ الثنوية] النبوية ٢١ بالفكرة] مكرر في الأصل | الرديئة] الردية

وكل ما ذكروه باطل لأنها دعاوى ساذجة، فإن احتجوا لها بما حكيناه عن الفلاسفة كان الكلام عليهم ما تقدم. ويلزمهم على قولهم بالخالقَين وأنهما مخلوقان، كيف يكون الخالق مخلوقاً ويكون إلهاً؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يكون جميع المخلوقات آلهة، وكيف يكون المخلوق إلهاً، وهو لا يقدر على مجازاة مخلوق مثله؟ ويلزمهم على قولهم: لا اسم للبارئ ولا صفة له، إنكم وصفتموه بأنه لا اسم له ولا صفة، وهذا صفة، ويلزمهم على قولهم أنه لا موجود ولا لا موجود، أن النفي إذا دخل على النفي فإنه يعود إثباتاً، وبذلك يثبتون له تعالى الصفات. وقولهم: إنا لو أثبتنا له الصفات كان تشبيهاً، وإن نفيناها عنه كان تعطيلاً، فيقال لهم: وإن نفيتم عنه الصفات كان تشبيهاً، لأن كثيراً من الأشياء ليس لها صفات غيرها من الأشياء، وإن قالوا: إن ذلك ليس بتشبيه، قيل لهم: فكذلك ليس كل إثبات صفة تشبيهاً. وعلى أنكم قلتم باجتماع النفي والإثبات لذات واحدة في وقت واحد، وذلك لا يعقل أصلاً، فكيف يحصل بذلك الاحتراز عن التعطيل أو التشبيه؟ وبالله التوفيق.

قد أتينا بما وعدنا في أول الكتاب من الكلام على اختيارات المتأخرين من الفلاسفة فيما يتعلق بالدين. ونحن نريد أن نختم الكتاب بحكاية رسالة كتبها أبو الفرج بن هندو إلى بعض الفلاسفة، وسماها الرسالة الناصحة، وكان أبو الفرج هذا من المتقدمين في علم الفلسفة، ليعلم من ينصف منهم، فإنه لا يزدري // [١٤٩ب] بعلماء المسلمين ولا يحتقر علوم الإسلام. فأما المتكبرون منهم فهم يزدرون بعلوم الإسلام وعلماء المسلمين، وهذا منهم عجب وتكبر وقلة إنصاف. وأنا أختصر بعض كلماته في هذه الرسالة لئلا تطول الحكاية.

قال أبو الفرج علي بن الحسين بن هندو في الرسالة الناصحة: أعاذك الله من الشبهة، وأعانك على درك الحقيقة، ورفع عنك ما ألقي من الغشاوة على بصرك، وكلّ من الكلال ببصيرتك، وكفاك ما آثرت في قلبك من اللجاج، ومزج لطيفك من الخلاف، وأفرغ عليك من بعضه الإنصاف، وما جلبت إليك من مباينة أبناء زمانك، وإن كان العدل في شيمتهم، والتميز من أقرانك، وإن تحققت أن الحق معهم وفي شعبهم، فإنك أبقاك الله ربأت بنفسك عن أن تناقش، وأجللت قدرك من أن تجالس، ورأيت أن شاكلتك لغيرك نقيصة، وشَبهك به

٤ مجازاة] مجاراة ٧ نفيناها] نفينا | وإن[2] ومن ١٢ فيما] مما ١٥ علوم] بعلوم | الإسلام] + وعلماء المسلمين وهذا منهم | المتكبرون] المنكرون ١٨ الحسين] الحسن ١٩ ورفع] وأرفع | الكلال] الكلام ٢٠ آثرت] أشرت ٢١ جلبت] جنت | شيمتهم] شمتهم ٢٢ والتميز] والتمييز | شعبهم] سعيهم | أبقاك الله] نهال قد | ربأت] ربات

ضعة، وكونك في تغلب عِدلك رذيلة، ومسيرك تحت راية سواك مهانة، لما رأيت من الفضيلة في الانفراد، والحوز بكمالها في الاستبداد، وأنشدت قول الشاعر[١٣٠]:

شعر

لَيتَ هنداً أَنْجَزَتْنا ما تَعِدْ ... وَشَفَتْ أَنْفُسَنا مِمَّا تجِدْ
وَاسْتَبَدَّتْ مَرَّةً وَاحِدَةً ... إِنَّما العَاجِزُ مَنْ لاَ يَسْتَبِدّْ

صرحته صرحاً واتخذته قِبلة وجعلته فُرضة وعقدت عليه خنصرك وبنيت عليه أمرك. ثم لم تفعل ذلك حتى تجاوزت في أمر العقدة، فأنِفتَ أن تدخل في الجماعة، وتتقلّد ذُل الطاعة، وغلظ // [١٥٠أ] عليك أن تكون في عِداد العامّة بسمة الكافّة، وتكون في ربقة الشريعة التي تقع على المشروف كما تقع على الشريف، وتتناول الصغير كما تتناول الكبير. فقلدتَ لإبليس شعاراً، لأنتحين عاراً، ولأنتقلن من ذل العبادة، إلى عز السيادة، ولأكفين نفسي مهانة الركوع والسجود، وكلفة الصيام والقيام.

ثم كانت لك مع ذلك فائدة أخرى أوقعُ عندك وأوقر في قلبك، وهو أن تصير للخلعاء جنساً، وللظرفاء خلقاً، وبالسخف واللباقة مدعوّاً، وفي أهل الملاحة معدوداً، ولمن مضى من متهتكي الشعراء والكتّاب ملجأً، وظننت أنك إن لم تكفر بربّ العزة ولم تنسلخ من الحنيفية السمحة تبرأ منك الظرف، وأخلق عليك شعار الشعر، وألقى الملح من سجية أخذ رزقك، وذهب هدراً ما حويته من البلاغة وتسريته من غرس الفصاحة، وصب عليك أبو نواس من شرط عذابه، وحرمك بشار بشره وعبد السلام[١٣١] سلامته، وزوى عنك عبد الحميد حمده وعبد الله [بن] المقفع رفده، وفاتك ما منّوا به عليك من لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. وخفت أن يساق إخوانك إلى النار سوقاً وقد انفردتَ عنهم وبقيت في وجد الوحدة لعدم وليك، اقتصرت على ذلك بطريقة حجة وبطّلَت لضلالك جِنّة مسّت بعقلك، وأجلتَ // [١٥٠ب]

١ لما] كما | الفضيلة] الفضل ٢ الانفراد] الانفراز | وأنشدت] وانشد ٥ لأ يَسْتَبِدُّ] الا يشته ٦ فُرضة] فرقة وبنيت] وتثبت ١٠ ولأنتقلن] ولا يتقلد | السيادة] السادة ١٢ أوقعُ] اووقع | أن] أنه | للخلعاء] للخلفاء ١٣ خلقاً] خالقا | وبالسخف] وما سخف | ولمن] ويمكن ١٤ والكتّاب] والكتابة | بربّ] رب | الحنيفية] الحنفية ١٥ وألقى] واملح | سجية] سحيقة ١٨ المقفع] المقطع

[١٣٠] وهو عمر بن أبي ربيعة | [١٣١] عبد السلام هو الشاعر المعروف بديك الجن

خاطرك، وشاورت همزات شياطينك، وجادلت قوماً تمسك بعروتهم الوثقى في تحقيق باطلهم ... وسوّلت لك النفس أن الفلسفة جماع ما طلبتَ، وعاصبة ما تمنيت ...

وراعتك في الفلاسفة أسامٍ بلا معانٍ، وأشكال بلا أبدان، وما هو عليه به من الأرثماطيقي يحتقر والمجسطي وما سمعتهم يقولون في العلم الطبيعي والآلي والنفس والعقل الكلي وما يموهونه من عالم الصفا ويعتقدونه في الاتحاد الذي هو أنظمة الإلحاد، وما قالوه في الجرم الفلكي وفي الكون والفساد، وما هوّسوا به في الحس والمحسوس والعقل والمعقول، ونالتك الهيولى بعجائبها، كما راقتك لفظة الطبيعة برشاقتها، وأعجبك أن تعبر عن الخالق بالمحرك الأول وبالعلة الأولى وبمبدع الكل، وعن الشريعة بالناموس وعن الفلك بالجرم الخامس، وعن الكواكب بالأشخاص العلوية، وعن الجحيم بطرطاروس، فتنتصب في رسك، وتستوي على عرشك، وتلوي بالناس شرفك، وتلمح الدهر بمؤخر عينك، وتزري بالدنيا وما فيها والأرض ومن فيها، وتدّعي أنك تستحق عقد النكاح // لحبيبك وخمول العالم يجب بمتك، ثم تحثنا على [١٥١أ] أصحابك المغرورين بك المقلدين لبسطتك، فتكيل عليهم هذيانك كيلاً، وتسنّ عليهم لعباتك ستاً. وتقول: قال أرسطاطليس كذا، ومذهب سقراط كذا، ويخالف أفلاطون بقراط في كذا، وهذا قول دياسقوريدس، وهذا رأي فيثاغورس، فقد جوزها زينو في المسألة الفلانية، وما أحسن ما قال أولومفيدورس، ولم تنظر أن تكون الكتب التي تنظر فيها مما لها أسام مبتذلة وعلامات مرتجلة، لذلك أردت أن تعبر عن كتاب القياس بأنوليطيقا وعن البرهان بأفوديقطيقا وعن الجدل بطوبيقا، وعن كتاب الخطابة بريطوريقي وعن المعارضة بسوفسطيقا، وما أوردت الأصل إلا [وزوّرته]، ولا أفدت إلا وقالاً وخيالاً، ولا حصلت إلا على أنك مقحم [نفسك] في كل ما زرى بك عند كل حاضر وباد.

ولعمري إن النفس لتولع بالغرائب ولكن لا بكل غريبة، ولتلين إلى البدائع ولكن لا إلى كل بديعة. وقل لي بالله: هل تصلح هذه الألفاظ الرائعة والأسامي الهائلة إلا لرقى العقارب؟ وهل

---

١ خاطرك] حاضرك ٢ باطلهم] + ومعقلاً إذا زانك ومزيلاً لمسلمات تنبيه الخصوم إذا تورك | الفلسفة] الفلاسفة تمنيت] تمثلت؛ + ذاتها العلم الذي يناونه الخصوم ويجاب مورده القدوم الذي فقد ظفروا بالغنيمة الباردة بردة ويلائم ويلج الصدر ضده وانتهز فرصة الحق عقله وصار عرفة في المحافل وحلية للمجالس ٥ من] ما من ٧ بعجائبها] بعجافيها ١٢ وتسنّ] وتسل ١٣ أرسطاطليس] ارسطاليس ١٥ أولومفيدورس] لأولومفيدورس | أن] + ينظر له ١٦ بأنوليطيقا] بأنوليطقا | بأفوديقطيقا] بأفود ١٧ الخطابة بريطوريقي] الخطباء من سطوريقي ١٩ بك] بكم ٢٠ ولتلين] ولا تلين

كنا نأتي إن أردنا تخويف العازم إلا بمثلها؟ وهل ترى في الطلسمات وفي البرطابات وفي العزائم وفي حكايات الجن والشياطين إلا نظائرها؟ ونعم، قد نظرت في شيء من المنطق وأشكال القياس وقرأت بعض ما قالوا في الحد والتسمية وفي التحليل والبرهان، وما ذهبوا إليه في نظم المفصصات وفي حصر أنواع الموجودات // وبعض ما قالوا في الكل والجزء والعام [١٠ب] والخاص. فرأيت شيئاً خرج على الشك وسلم على العسر، فأحسنت ظنك بما بعده، وبعض الظن إثم، وأوطار نفسك عسرة، وهذا منك للنفس ظلم، وحكمت بأول فكرة، ونزلت على أول متاح، ولم تعلم أنه ليس كل من أفلح في صناعة أفلح في غيرها، ولا كل من برز في طريقة برز في سواها، ولم تتأمل أنا قد نرى الواحد حاذقاً في الصناعة ولم يفهم شيئاً من التجارة، ونرى الآخر قد فاق المدى في الشعر وهو متبلّح في الكتابة، والآخر في مناط الثريا في التفقه وتحت الثرى في الكلام.

فاذا كان كذلك، فلم لا يجوز إنهاء الحد أن يكون للأوائل الحجج بسعيهم في المنطق والرأي في علم الجبر واستولوا على الدابر في علم الهيئة ولم يدركوا في العلوم الإلهية؟ لكنه هان عليك كل ذلك في جنب ما يفيدك من الراحة ويحط عنك من أعباء التكليف حتى تطرح في شهواتك وتحل عقدتك في إرادتك وتفوز بلذة الكسل، الذي هو أحلى من العسل، ولكن أين هذه الراحة من عذاب الله، وأين هذه اللذة من سوء الدار؟ وهل العاقل إلا من يقيس الخير إلى الشر، فلا يختار يسير اللذة على كثير الألم، ولا يشتري العاجلة بالآجلين؟

ومما يبين ظلمك وينادي بجورك وأنك لمقتضى العقل مفارق، ولنفسك مُداج مماذق، أنك اقتصرت على أهل الفلسفة دون خصمهم وأصغيت إليهم دون من يعارضهم، فقرنت فكرك إلى شق واحد بدون مقابله وأحسنتَ ظنّك بأحد الفريقين بغير صاحبه. فهلا إذا عرفت الفلسفة فكدحت [بمطالعة] كتب الأوائل ورسخت في العلم القديم كنت // بخير أصحاب الكلام [١٥أ] شطراً من أصحابك وبسطت عليهم بعض أسماعك، ما الذي يقولونه في مضادتك وما الذي يدفعون به في محاجتك، وبأي سهم يناضلونك، وبأي سلاح ينازلونك، فسواءاً أن تعتقد

---

١ كنا نأتي] كتاباتي | وفي[1]] في في | البرطابات] البرطامات ٢ العزائم] التواسم ٣ وقرأت] وقراءة ٥ فأحسنت] فأحسبت ٦ وأوطار] واوطان ٨ يفهم] يسم ٩ ونرى] ويرى | فاق] فات ١٠ وتحت] يجب ١٢ والرأي] والذي | الجبر] الخالق | في علم[2]] وعلم ١٨ وأصغيت] وأصفت | فقرنت] فصربت ١٩ مقابله] مقاله | صاحبه] صاحب ٢٠ بخير] بغير ٢١ وبسطت] وابسط

الشيء وقد تجرعته تجرعاً من غير تتبّع ... ولم تدر كيف تسبق الخصم وطلوع الشبهة لنفسه، أو أن تعتقده وقد محض من كل شبهة وصفا من كل مراء ...

فهنالك كنت تلقى وقد أخر عنك خلافك فأسلمك إخوانك وتقاعد عنك برهانك، وغمّض الخجل عينيك وغمط الحياء، كأن قد ساورتك حية من الرقش في أنيابها السم ناقع، ولكنت بالإضافة إليهم كما قال ذو الرمة

مِنَ آلِ أَبِي مُوسَى تَرَى النَّاسَ حَوْلَهُ　　كَأَنَّهُمُ الكِرْوَانُ أَبْصَرْنَ بَازِياً
مُرِمِّينَ مِنْ لَيْثٍ عَلَيْهِ مَهَابَةٌ　　تَفَادَى الأُسُودُ الغُلْبُ مِنْهُ تَفَادِياً[١٣٢]

تلوم، ولو كنت صحصاحاً لكانوا شجنك، ولو كنت بحراً لكانوا دَرّك، ولو كنت أرضاً لكانوا سماءك، ولو كنت سماءاً لكانوا نجومك، ولو كنت نجماً لكانوا بدورك، ولو كنت بدراً لكانوا [١٥٢ب
شموسك ... والله سائلك عن غارتك فيما اشتهيت، أفيغفر لك أن تتعالى عن إعجاز القرآن وقد ألقيت عليك مقاليد الفصاحة وأفرغت [عليك] كنوز البيان؟ نعم، وأنت في حجر البلاغة ربيت ولبانها رضعت وتحت [جناحها نميت] ومن عشّها خرجتَ، لعمري إن التناقض لظاهر في أفعالك، والتضاد بيّن في خلالك، لأنك لا تكون فصيحاً وأنت منكر الفصاحة ولا بليغاً وأنت جاهل بقدر البلاغة.

ففرّغ لي جانباً من قلبك، واسمح لي بشعبة من فكرك، وهب لي ساعة من زمانك، وكن في ظنك بالناصح لك الناصح عنك، وانظر إليّ نظر الشفيق عليك، واعلم أن الذي يحملني على هدايتك حذري على فضلك أن يضيع، وعلى سوء القالة فيك أن يشيع، وحاكمني إلى

---

١ تجرعته] يجر عنه | تتبّع] + ومن على اسمك صفحًا من غير صفح ٢ أو أن] وان | تعتقده] يعتقد | محض] يخص مراء] + وكيف يمكنه المناصفة وانتهاز الوعد منه، ولو فعلت ما أشرت به لكنت سمي للأول لمجلس وأكسله لأول نفرين ولأصبحت متقدماً مندسات وطبائعك طبعاً على قلبك وتقليلك أبداً سواد وسليقتك إليه جداد ولقام في وجهك من المتقدمين من يفزع تقدير هيك ويحل عقد سحرك ويخرج من صدد فان فكدك وأي رجال يعطشون في ذات الله بالأنوف الشامخة ويطلعون بوجه الله باللغة السارحة تسترسل الملائكة مع السنتهم ويتهادى الجن بين أيديهم ٤ وغمّض] ومغمض | حية] حيله | أنيابها] إثباتها ٨ ولو[1]] لو ٩ نجومك] يجريك ١٠ شموسك] + وبينا قد عوناً لك لكل ما جئت وعوناً على جميع ما أتيت ومهد عذرك فيما فعلت | سائلك عن] سئلك على | اشتهيت] اشتهت ١١ وأفرغت] وافرت ١٢ ولبانها] وبكيانها | لظاهر] الظاهر ١٥ ففرّغ] ففزع | بشعبة] شعبة

[١٣٢] قارن ديوان شعر ذي الرمة، تحقيق مكارتي، ص ٦٥٤

العقل الذي هو القطب وعليه المدار وإليه المآل، وأصغ إليّ أملأ أرضك أدلة في إعجاز القرآن، وآخذ عليك بينة بالبرهان، وقل لي أين يُذهَب بك عن هذا القرآن العظيم الذي استوعب شروط البيان والتبيين وتجاوز مدى الوصف، وكل البحث حتى عيي له كل كلام، وتذبذب دونه كل لفظ وتطأطأ له كل فصاحة؟ لا، بل كيف يجوز أن تنكر إعجازه وما فيه شيء مما يتعلق بالمعنى أو في اللفظ يمكنك أن توازيه بشيء من كلام العرب أو توازيه بشيء من النظم أو النثر أو من الرسائل والخطب؟

[١٥٢أ] فإنك إن تتبعت ما في القرآن من دليل وحجة، // وما فيه من موعظة وزجر، وما فيه من استمالة القلوب النافرة واستقالة الأهواء الضالة، وما فيه من وعد ووعيد، ومن أمر ونهي، ومن ترهيب وترغيب، وما فيه من مثل مضروب ومن عبر تروق المسامع وتأخذ زمام الهوى وتقود النفس قود الذلول المخطم، وما فيه من إعذار وإنذار يصلان إلى صميم القلب عفواً، ويجدان بالروح صفحاً، وما فيه من محاجة لا يطيق المخاطب معها ممانعة، ولا يستطيع معارضة، لا يملك إلا أن يطيع ويسمع وإلا أن يسمع فيسلّم ويستسلم، وإلا أن يتلقى القول بالتصديق الصرف والتقليد البحت، وإلا أن يقتنع بالبكم والخرس ويلتفت [إلى] ما فيه من لفظة فصيحة وكلمة لطيفة، وما فيه من إصابة للغرض وإيجاز من اللفظة بالمعنى، وما فيه من وحي وإشارة، ومن تشبيه واستعارة، ومن تقسيم وتصرف وموازنة ونظم، وما فيه من تكرير في موضع التكرير وإطالة في موضع الإطالة، وإيجاز في موضع الإيجاز، وما فيه من ترتيب وتنضيد، ومن تناسب وتشاكل، ومن سجع ورصع، ومن تجنيس وتطبيق، وما فيه من جزالة غير مستوحشة ومن سهولة غير مستكرهة، ثم قست كل واحد من تلك الأقسام إلى ما يؤمن جنسه وطريقه من كلام الجاهلية الجهلاء ومن كلام المحدثين والمولّدين، ووضعت هذه الفصول على كل خطبة بلغتك، وعلى كل رسالة انتهت إليك، وعلى كل قافية قرعت سمعك، وعلى كل قصيدة رويتها وأرجوزة أنشدتها، تبين لك في الوقت فضيلة القرآن على ما سواه، ووضح سبقه على ما عداه، وظهر أنه المعجز الذي بكت عن التحكّك كل منطيق، ونهنه كل فصيح، مع أنهم ألهموا المنطق إلهاماً، وذلّلت لهم طرق البلاغة تذليلاً، ومع أنهم لو وضعوا

---

٣ والتبيين] والتعيين ٧ من[1]] عن ١١ بالروح] بالروج ١٢ فيسلّم] بسلم ١٣ يقتنع] ينقنع | والخرس] والاخرس ١٤ للغرض] الغرض ١٦ موضع[1]] مواضع ١٩ المحدثين] المحرين ٢١ رويتها] روسا ٢٢ كل[1]] لكل

ألسنتهم على الصخر لكلسته أو على الشعر لحلقته، وعلمتَ بعد ذلك أن القرآن هو المطمع المؤيس، والقريب البعيد، الذي لا يعجز عنه فهم، ولا يبلغه نطق.

[١٥٣ب] ودونك دواوين العرب وما خطبوا به // على أعواد المنابر، وبين أيدي الملوك والأكابر، وما قالوه في مجاملة وصلح وإصلاح ذات [البين]، وما تضرعوا به من دعاء وابتهال في استسقاء وعند حلول شدة وعند كَلَب زمان أذى في سنة جهاد، وما زال ديدنهم في مدح وهجاء، وحمد وذم، وعذر وتنصل،وثناء وشكر، واستماحة وانتجاع، وعند تقريع وعتاب، ثم دونك رسائل الكتّاب، فهي عدد الرمل والتراب، ما فيها من لفظ ومعنى، ومن صنعة وأسلوب، وانظر في فن من وصف صنفاً، ولا تظن أنه قام شاعر مفلق إلا وقد جمع شعره، ولا خطيب مِصقع إلا وقد أثبت كلامه، ولا كاتب بليغ إلا وقد رويت رسائله، ولا تبالِ بالشاذ القليل إذا حصل معك الكثير، ولا تحفل بمن لم يأت [ذكره] إليك وأنه لم يكن الأسد الخاص الأديم الذي معك وألا أسْوته من القناة التي في يدك، وناهيك [بأن تستوعب] شعر المذكورين بأسرهم. وأظنك تقتصر في الخطب على [ما] نقل عن [الرسول عليه السلام] وعلى كلام الصحابة والتابعين، ثم على الخطباء المذكورين والكُتّاب المشهورين. قال: واذكر من أجاد الكتابة وطرق للناس طرائقها وتفسح في قبولها وكثر فروعها وأضاف من عنده إلى ما وجد منها من الطريقة في موازنة الروي وقاس الأمر بالأمر، فإن هذا يبنى على حدّة وصناعة متفردة، ومثاله يحتاج إلى القريحة، فهي القطب، وإلى الذكاء فهو الأساس، وإلى تقبل أهل هذه الصناعة [له]، [والاعتماد] على مثالهم وقدح زناد الخاطر لمحاكاتهم. وإذا كان الأمر كذلك فإنه يمكننا أن نقيس القرآن إلى كلام العرب فنرى التباين والتمايز.

فهذا ما اخترته من هذه الرسالة الناصحة، وفيها ما هو كاف للمنصف من نفسه لعقله.

[وكان] الفراغ من الكتاب في شهر رجب بواقي أيام فيه من شهور سنة ثلاث وتسعين وستمائة، ونحن نحمد الله على ما يستحقه من المحامد على حسب عزه وجلاله وعلى حسب توفيقه وهدايته وإفضاله، ونسأله أن يجعله خالصاً بطلب مرضاته في الاجتهاد في نصرة دينه

---

٣ ودونك] ودورت | أعواد] أعوار ٤ مجاملة] جمالة | وابتهال] بياض في الأصل ٥ ديدنهم] بياض في الأصل
٦ واستماحة] استماحة | وعتاب] عتاب ٧ الكتّاب] الكتب ٨ صنفاً] صنف | شاعر] ساعد ١٠ الأسد] الاشد
١٣ على] عند | من أجاد] واكل ١٥ الروي] الذي ١٧ مثالهم] مثالكم | زناد... لمحاكاتهم] زهادة الحاضر لحاكتهم
١٨ نقيس] نقرأ ١٩ اخترته] أخبرته

وأن يعظم النفع به لي ولإخواني من المسلمين في الدارين، ونُتبع حمده الصلاة على محمد نبينا وآله الطاهرين، حسبنا الله وحده ونعم المعين.

---

٢ المعين] في الحاشية: قد تمت هذه النسخة الشريفة علي يد أحقر من في الوجود العيني أبو الحسن الحسيني في شهر ذي حجة سنة أربعة ومئة وألف من الهجرة النبوية عليه وآله أكمل الصلوة والتحية

فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام

إبراهيم، النبي (ع) ١١٣-١١٤؛ ١٧٥؛ ١٧٩
أبرقليس ٤٢؛ ٥٢؛ ٥٦-٥٧؛ ١٣٤
إبليس ٢١٤
ابن زكريا، أبو بكر محمد الرازي ١٥٩؛ ١٧٥
ابن سينا، أبو علي ٣؛ ١٠؛ ١٢؛ ١٤؛ ٧٤؛ ٨٦؛ ٩٠؛ ١٠٢؛ ١١٦؛ ١٢٠؛ ١٢٢؛ ١٣٧؛ ١٤١؛ ١٤٣-١٤٤؛ ١٥٥؛ ١٦١؛ ١٧٥؛ ١٧٧؛ ١٩٤
أبو البركات البغدادي ١٤
أبو الحسين البصري ٢٢-٢٤؛ ٢٦؛ ٣٢؛ ٣٤؛ ٣٨؛ ١٥٨
أبو الفرج علي بن الحسين بن هندو ٢١٣
أبو سهل المسيحي ١٤
أبو نواس ٢١٤
أبو هاشم الجبائي ٦١؛ ٦٦
أرسطو ٦؛ ٢٣-٢٤؛ ٢٦؛ ٧٠-٧١؛ ٧٤؛ ١٥٥؛ ١٥٩؛ ٢١٥
أفلاطن ٢٧؛ ٧٤؛ ٢١٥
أولومفيدورس ٢١٥
بقراط ٢١٥
بهمنيار الإصفهاني ١٤
الجاحظ، أبو عثمان ١٧٥
الجديدي، أبو جعفر محمد بن يعقوب ١٥٤؛ ١٦٠-١٦١؛ ١٧٥
حمدان قرمط ٨
داود، النبي (ع) ١٤٩
دياسقوريدس ٢١٥
زينو ٢١٥
سقراط ٢١٥
سليمان، النبي (ع) ١٤٩

الشافعي ٣
عبد الحميد، الكاتب ٢١٤
عبد السلام بن رغبان، الشاعر المعروف بديك الجن ٢١٤
عبد الله بن المقفع ٢١٤
عيسى (ع) ٣
الفارابي ٣
فيثاغورس ٦؛ ٢١٥
الكندي، يعقوب بن إسحاق ١٥٥
محمد (ص) ٣؛ ١٣؛ ١٥؛ ١٣٦؛ ١٣٨؛ ١٤٣؛ ١٤٥؛ ١٤٧-١٤٩؛ ١٥٠-١٥٣؛ ١٧٩؛ ١٩١-١٩٤؛ ٢٠٧؛ ٢١٠؛ ٢١٢؛ ٢١٩-٢٢٠
محمد بن زيد الطائي المعروف بابن رزام ٢١١
يحيى بن عدي ٣٢
يحيى النحوي الفيلسوف ٥٣؛ ٥٦

فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات

الأشعرية ١١
الباطنية ٨؛ ١١٤؛ ٢٠٦
البراهمة ١٣٨
التابعون ٢١٩
الثنوية ٤؛ ٦؛ ٧؛ ١٧٥؛ ٢٠٠؛ ٢١٢
الحنفية ٣
الدهرية ٤؛ ٦-٧
الديصانية ٦-٧؛ ١٢٧؛ ٢٠٠
السوفسطائية ١٥٦؛ ١٦٦
الصابئة ٦؛ ١٥٢؛ ١٧٥

الصحابة ٣؛ ٢١٩

العرب / أهل اللغة العربية ٣١؛ ١١٢؛ ١٣٦؛ ١٧٤؛ ١٧٩؛ ١٨٩؛ ١٩١؛ ١٩٣؛ ٢٠٩؛ ٢١٨-٢١٩

الفلاسفة ٣-٤؛ ٦-٨؛ ١٠-١١؛ ١٣-١٤؛ ١٦؛ ١٩؛ ٢٢؛ ٢٤؛ ٢٦-٢٨؛ ٣١؛ ٣٨؛ ٤٠؛ ٤٤؛ ٤٨-٤٩؛ ٥١؛ ٥٧؛ ٦٣؛ ٧١-٧٢؛ ٧٤؛ ٨٢؛ ٨٧؛ ٩٠؛ ٩٤؛ ٩٩؛ ١٠٠؛ ١٠٤؛ ١١٠؛ ١١٧؛ ١٢٠؛ ١٣٧؛ ١٤٤؛ ١٤٧؛ ١٥٣-١٥٤؛ ١٥٦؛ ١٦١؛ ١٧٠؛ ١٧٥-١٧٧؛ ١٨٥-١٨٦؛ ١٨٨؛ ٢٠٧-٢٠٨؛ ٢١١-٢١٣؛ ٢١٥-٢١٦

القدرية ١١٠؛ ١٤٤

القرامطة ٨

المانوية / المنانية ٦؛ ٧؛ ١٢٧؛ ٢٠٠

المتكلمون / أصحاب الكلام ٤؛ ١٦؛ ٣١؛ ٤٤؛ ٥٠؛ ٧٣؛ ٨٦-٨٧؛ ١٥٠؛ ٢١٦

المجبرة ١٤؛ ٥١؛ ٩٩؛ ١١٠؛ ١٤٤؛ ١٩٠؛ ٢٠٨

المجوس ٦-٧؛ ١٤-١٥؛ ١٧٥؛ ٢١١-٢١٢

المرجئة ١٨٥

المسلمون / أهل الإسلام / أهل الدين / أهل القبلة ٤؛ ٦-٩؛ ١٢-١٣؛ ١٥؛ ٣٢؛ ٣٨؛ ٤٤؛ ٤٨؛ ٥١؛ ٨٠؛ ٩٤-٩٦؛ ٩٩-١٠٠؛ ١٠٢-١٠٧؛ ١١٠؛ ١١٣؛ ١٣١؛ ١٣٥؛ ١٣٧-١٤١؛ ١٤٤-١٥٠؛ ١٥٢-١٥٣؛ ١٦٨؛ ١٧٠؛ ١٧٥؛ ١٧٧؛ ١٧٩-١٨٠؛ ١٨٥؛ ١٨٩؛ ٢٠٤-٢٠٥؛ ٢١١-٢١٢؛ ٢٢٠

المعتزلة ١٤

الملائكة ٧٨-٧٩؛ ٨٥؛ ١٠٤؛ ١١١؛ ١١٧؛ ١٢٥-١٢٦؛ ١٢٩؛ ١٣٣؛ ١٤٥؛ ١٥٤؛ ١٥٧؛ ١٩٣؛ ٢٠٦؛ ٢١٤

الملحدة ٨

النصارى / النصارى اليونانية ٣-٤؛ ٦-٧؛ ١٤-١٥؛ ١٤٤؛ ١٥٢؛ ١٩٣؛ ٢١١

اليهود ١٤-١٥؛ ١٤٤؛ ١٥٢؛ ١٩٣

اليونانية ٣؛ ٧

فهرس أسماء الكتب والرسائل

خطبة (لابن سينا) ١٢؛ ١٠٢
الرسالة الناصحة (لابن الفرج علي بن الحسين بن هندو) ٢١٣؛ ٢١٩
القرآن ٨؛ ١٢؛ ١٥؛ ٩٤؛ ١١٧؛ ١٢٦؛ ١٣٣؛ ١٣٦-١٣٧؛ ١٤٣؛ ١٥٠-١٥٢؛ ١٦٨-١٧٠؛ ١٧٥؛ ١٧٧-١٨١؛ ٢٠٤؛ ٢٠٧؛ ٢١٠-٢١١؛ ٢١٧-٢١٩
كتاب الإشارات (لابن سينا) ١٠
كتاب البرهان المسمى بأفوديقطيقا (لأرسطو) ٢١٥
كتاب تصفح الأدلة (لأبي الحسين البصري) ٢٣؛ ٣٢
كتاب الجدل المسمى بطوبيقا (لأرسطو) ٢١٥
كتاب الخطابة المسمى بريطوريقي (لأرسطو) ٢١٥
كتاب الشفاء (لابن سينا) ١١٦؛ ١٢٠؛ ١٧٧
كتاب الفائق (لابن الملاحمي) ١٧٨؛ ١٨٥
كتاب القياس المسمى بأنوليطيقا (لأرسطو) ٥٦؛ ٢١٥
كتاب المبدأ والمعاد (لابن سينا) ١٩٤
كتاب المعاد (لأبي جعفر محمد بن يعقوب الجديدي) ١٥٤
كتاب المعارضة المسمى بسوفسطيقا (لأرسطو) ٢١٥
كتاب المعتمد في أصول الدين (لابن الملاحمي) ٣؛ ٣٧؛ ١٦٦؛ ١٧٥؛ ١٧٧-١٧٨؛ ١٨٥
كتاب النفس (لابن سينا) ١٥٥
المسائل الإصفهانية (لابن سينا) ١٢٠
مقالة في القوى الإنسانية (لابن سينا) ١٤٤

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة (٢):٢٤ ١٢٦
سورة البقرة (٢):٢٩ ١٢؛ ١٣٣

سورة البقرة (٢):٣٧ ١٠٤
سورة البقرة (٢):٢٥٥ ١٠٥
سورة البقرة (٢):٢٦٠ ١٧٥؛ ١٧٩
سورة آل عمران (٣):١٨ ١١٧
سورة آل عمران (٣):١٣٣ ١٨١
سورة آل عمران (٣):١٣٦ ١٨١
سورة آل عمران (٣):١٣٨ ٢١٠
سورة آل عمران (٣):١٧٠ ١٨٠
سورة النساء (٤):٤ ١٦٩
سورة النساء (٤):٥٤ ١٤٩
سورة النساء (٤):٩٣ ١٦٩
سورة النساء (٤):١٢٣ ١٦٩
سورة النساء (٤):١٣٤ ٤٦
سورة النساء (٤):١٨٢ ٢١٠
سورة الأنعام (٦):١٩ ٢١٠
سورة الأنعام (٦):٣٨ ٢١٠
سورة الأنعام (٦):٩٩ ١٣٣
سورة الأنعام (٦):١٠٢ ١٣٣
سورة الأنعام (٦):١٠٣ ٦٨
سورة الأعراف (٧):٨-٩ ١٨١
سورة الأعراف (٧):٢٩ ١٧٥
سورة الأعراف (٧):٤٣ ٣
سورة الأعراف (٧):٤٨ ١٨٠
سورة الأعراف (٧):٥٤ ١١٨
سورة الأعراف (٧):٥٧ ١٣٣
سورة يونس (١٠):٤٥ ١٨٠

سورة يونس (١٠):٥٧ ٢١٠
سورة هود (١١):١١٩ ١٨١
سورة يوسف (١٢):١١١ ٢١٠
سورة الرعد (١٣):٢٣-٢٤ ٢٠٨
سورة إبراهيم (١٤):٢٨ ١٢
سورة إبراهيم (١٤):٣٢ ١١٨
سورة ابراهيم (١٤):٣٣ ١١٨
سورة ابراهيم (١٤):٣٤ ١١٨
سورة ابراهيم (١٤):٤٨ ١١٥
سورة النحل (١٦):٥٣ ١٢
سورة النحل (١٦):٨٩ ٢١٠
سورة الإسراء (١٧):١٣-١٤ ١٨١
سورة الإسراء (١٧):٢٤ ١٥٩
سورة الإسراء (١٧):٧٠ ١١٧
سورة الإسراء (١٧):٨٥ ١٠٥
سورة الإسراء (١٧):٩٧ ١٨١
سورة طه (٢٠):٤٦ ٤٦
سورة طه (٢٠):١١٠ ١٠٥
سورة الأنبياء (٢١):١٦-١٨ ٢٠٣
سورة الأنبياء (٢١):٦٩-٧٠ ١١٣
سورة الفرقان (٢٥):٢ ١٣٣
سورة الفرقان (٢٥):١٩ ١٦٩
سورة الشعراء (٢٦):٦١ ٦٨
سورة الروم (٣٠):١٩ ١٧٥
سورة الروم (٣٠):٢١ ١٥٩
سورة لقمان (٣١):١٤ ١٠٤؛ ١١٨

سورة فاطر (٣٥):٩ ١٧٥
سورة يس (٣٦):٧٧-٧٨ ١٧٩
سورة الصافات (٣٧):٢٣ ١٨٠
سورة الزمر (٣٩):٤ ٢٠٣
سورة الزمر (٣٩):٧١ ١٨٠
سورة الزمر (٣٩):٧٣ ١٨٠؛ ٢٠٨
سورة غافر (٤٠):٨٣ ٨
سورة فصلت (٤١):١١ ١١٦
سورة فصلت (٤١):٤٢ ١٧٨
سورة الزخرف (٤٣):٤٣ ١٧٥
سورة الجاذية (٤٥):١٣ ١١٨
سورة ق (٥٠):٢٢ ١٨٨
سورة الطور (٥٢):٤٤ ١١٦
سورة الرحمن (٥٥):١٣ ١٢
سورة الرحمن (٥٥):٤١ ١٨٠
سورة الرحمن (٥٥):٤٦ ١٦٩
سورة مريم (٦٦):٦ ١٢٦
سورة الحاقة (٦٩):١٩ ١٨١
سورة الجن (٧٢):٢٣ ١٦٩
سورة التكوير (٨١):١٠ ١٧٤٩
سورة الانفطار (٨٢):١-٢ ١٧٤
سورة الانفطار (٨٢):١٠ ٢ ١١٥
سورة الانشقاق (٨٤):٣-٥ ١٧٤
سورة التين (٩٥):٤ ١٢٨